A L I   A H M E D   A L - D A I R Y

كتاب البحرين الثقافية

12

لغويات
LINGUISTICS

علي أحمد الديري

مجازات بها نرى

كيف نفكّر بالمجاز؟







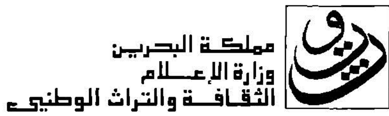
مجازات بها نری
کیف نفکّر بالمجازات ؟

مجازات بها نرى : كيف نفكّر بالمجاز ؟ / لغويّات
علي أحمد الديري / مؤلّف من البحرين
الطبعة الأولى ، 2006
حقوق الطبع محفوظة





المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص.ب :5460-11 ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : 751438 / 752308



التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : 9157 ، هاتف 5605432 ، هاتفاكس :5685501
E-mail : mkayyali@nets.com.jo
الإشراف الفنّي :
®
لوحتا الغلاف الأماميّ والخلفيّ :
عباس يوسف / البحرين
الصفّ الضوئيّ :
المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
التنفيذ الطباعيّ :
مصطفى قانصو للطباعة والتجارة / بيروت ، لبنان

ISBN 99901-94-04-1

كتاب البحرين الثقافية

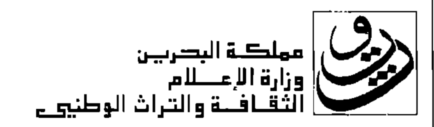
12

علي أحمد الديري

مجازات بها نرى

كيف نفكّر بالمجاز؟





الإهداء

إلى جنة

روح عبدالله مطر

ما زلنا نفقدك

ما زلنا نتفقدك

ما زلتَ في لجة القلب . . .

مقدمة للحوار

أحب أن أبدأ تقديمي لهذا الكتاب المفيد الممتع بطرفة تتصل بموضوعه أقوى الاتصال كما سيلاحظ. الطرفة سمعتها أكثر من مرة، وبغير لسان، وهكذا أصوغها: «في البدء لم يكن الإنسان يسأل ذاته أو غيره عن «الحقيقة»، وحينما ابتدأ السؤال جاء الأنبياء وقالوا إنها في السماء، ثم جاء الفلاسفة وقالوا إنها في العقل، وذهب علماء عصر النهضة إلى أنها في الطبيعة، وفي العصر الحديث زعم ماركس أنها في البطن وزعم فرويد أنها فيما دون السرة، وأكَّد نيتشه أن لا وجود للحقيقة، لكن أينشتاين أكَّد في الوقت نفسه أن الحقيقة موجودة، لكنها دائماً نسبية».

«الطرفة» كما يلاحظ قول مرح خفيف ساخر يختزل في تعبيرات قليلة حكاية الحقيقة التي اجتهد الفلاسفة ومؤرخو الأفكار والمعتقدات والعلوم وألفوا فيها وعنها مجلدات، لكن أهم ما في الطرفة مكرها حينما تخفي عنا مصدر طاقتها الدلالية الهائلة، إنه هذا البناء المجازي الذي تتعاضد فيه التمثيلات لتحسم القول في قضية إشكالية طالما شغلت، ولا تزال تشغل الفكر الإنساني. لقد أدركت علوم اللغة التقليدية خطورة الصور البلاغية والصيغ المجازية في الأقاويل الشعرية والخطابية والدينية، لكنها نادراً ما كانت تبحثها خارج نطاق جماليات القول وبيانياته، متى وكيف حدث التغير الجذري في أشكال وعينا باللغة؟ وماذا ترتب عن حدث كهذا؟ لن نجد في هذا الكتاب جواباً عن هذا السؤال المركَّب لأن الباحث لم يطرحه موضوعاً لبحثه. لنحاول إذن الإجابة عنه، وباختصار شديد يقتضيه المقام.

***

يدرك الباحثون الجادون اليوم أن التطورات النوعية التي تحققت في مجال اللسانيات الحديثة تعد من أهم المنجزات المعرفية في القرن العشرين، فما أنجز في هذا

المجال منذ (دي سوسير) إلى (تشومسكي) هو «ثورة معرفية» بالمعنى الذي يحدّده توماس كون لهذا المفهوم، إنه ثورة أو قطيعة بهذا المعنى لأن تأثيراته سريعاً ما امتدت إلى مجمل العلوم الإنسانية، بل وإلى العلوم الطبيعية والرياضية، التي طالما اعتبرت «النموذج الأرقى» لكل علم، فالباحثون في علوم الاجتماع والنفس والتاريخ والانثروبولوجيا والفكر الفلسفي، استعاروا من المناهج الدقيقة للسانيات الوصفية التحليلية ما طوَّر وأغنى أدوات البحث ونوَّع أو غيَّر مجالاته ومنطلقاته ومقاصده. لكن ما تحقق في المستوى النظري الجامع - الابستمولوجي - هو الأهم في اعتقادنا، فكل هذه العلوم أصبحت تعاين اليوم كنصوص وخطابات لغوية - ثقافية تتم عمليات تشكيلها وتفعيلها في مجالات التبادل الرمزي ضمن قوانين اللغة من جهة، وضمن علاقات التدافع والصراع فيما بين بشر يتنازعون المعنى لإضفاء المشروعية والمعقولية على مصالحهم وسلطاتهم من جهة أخرى. اللغة إذاً أخطر من أن تُترك للسانيين وإن كان لهم الفضل في تغيير وتطوير الوعي بها. كل ما يقال ويكتب عن الحقائق الخارجية الموضوعية يبدأ من اللغة وإليها يعود، لأنها الحقيقة الوحيدة المحايثة للذات الإنسانية المفكرة الناطقة حد أنه لا وجود لإحداهما من دون الأخرى بكل بساطة.

حينما ذهب كلود ليفي شتراوس إلى أن اللسانيات لعبت في سياق العلوم الإنسانية دور الفيزياء الحديثة في سياق العلوم الطبيعية لم يكن ليبالغ في القول، كان يقرِّر وقائع اختبرها هو ذاته في عديد بحوثه الأثنولوجية والأنثروبولوجية التي مثلت قفزة نوعية في مجالها، وفيما يحف به ويتعالق معه من مجالات، ومنذ منتصف القرن العشرين إلى اليوم كما نعلم. الباحثون البارزون مثله كرومان ياكبسون وبارت ولاكان وفوكو وبالانديبه وجيل ديلوز وسواهم، لن ينكروا وجاهة قوله، لأن تميُّز بحوثهم وإنجازاتهم المعرفية والفكرية ما كان ليتحقق لولا أنهم تمثلوا، مثله، مكتسبات الدرس الألسني ووضعوا اللغة - العلامة أو النص أو الخطاب - في مركز اهتماماتهم. أما مارتن هيدجر، وريث أهم خطاب فلسفي في الغرب الحديث، فقد اختزل الوعي الجديد باللغة في تلك الجملة المجازية الشهيرة: «اللغة بيت الكائن». نعم لقد أدرك الفلاسفة منذ سقراط أهمية اللغة التي تحدِّد بعداً جوهرياً من هوية الإنسان، لكنها المرة الأولى في تاريخ المعرفة البشرية التي يتدخل فيها منطق العلم ذاته ليثبت لنا أنه

لا يوجد أي شيء وأي معنى خارج مجازات اللغة ، حتى ما كان يسمًّى باللغة العلمية الموضوعية الدقيقة أثبت جان لاكوف ومارك جونسون وغيرهما ، أنها لغة استعارية مجازية بطبيعتها ، ولو سمعت أحداً يقول «نحن غبار النجوم» فتأكد أن دلالة الجملة حقيقية ومجازية في اللحظة ذاتها ، أي أن قائلها قد يكون عالماً جاداً أو شاعراً متوهماً حالماً!

***

إذا كانت قوانين التأثير المتبادل ، أو التغذية الراجعة ، أو التفاعل الحواري ، تحكم العلاقات فيما بين العلوم الحديثة «هناك» ، فماذا عن الوضعية المعرفية في السياق الثقافي العربي؟

هذا سؤال عن اللغة السائدة في مجتمعاتنا ولذا سنجيب عنه ، وبإيجاز ، من المنظور الذي يقترحه علينا هذا الكتاب . فالمؤكد أن بيننا باحثين أفراد يبذلون الكثير من الجهد لملاحقة الثورات المعرفية وتمثل منجزاتها ، كلٍ في مجاله ، وهؤلاء عادة ما يتواجدون داخل المؤسسات الأكاديمية ومراكز البحوث القليلة ، رسمية كانت أو أهلية ، حيث يكون لخطاباتهم بعض التأثير ، أما في الخارج ، في مجال التواصل العام ، فنزعم أن الخطابات التقليدية المطمئنة - وربما القلقة - على حقائقها المطلقة الموروثة هي الحاكمة بأمرها . حينما تستعمل كلمات «العلم» ، «العلماء» ، «كبار العلماء» ، في هذا المجال فأغلب الظن أن دلالاتها تنصرف إلى الفئات الأشد رفضاً ومقاومة للعلوم الحديثة ، وبخاصة العلوم الإنسانية ، ومنها اللسانيات بكل تأكيد . لماذا؟ لأن هذه العلوم في مجملها تنزع عن الأشياء والأشخاص والظواهر والعلاقات هالةَ القداسة التي تمثل بطانة ابستمولوجية لكل ثقافة تقليدية ، هذا هو «السياج الدوغمائي» ، كما يسمِّيه محمد أركون ، الذي لا بدَّ أن يصطدم به الباحثون الجادون كلما تقدموا قليلاً في البحث ، ولا كبير فرق بين مجال معرفي وآخر أو بين بلد عربي وآخر . تلك الطرفة لا تنطبق على وضعياتنا إذن ، بل ربما مثلت ضلالة خطيرة لفرط إلحاحها الماكر على دنيوية الحقيقة وبشريتها . وباختصار نقول إن وضعية كهذه إما أن تتغيَّر وإما أننا جميعاً سنعاني في المستقبل ما هو أكبر وأخطر مما نعانيه اليوم . الاندماج في الآفاق العلمية والفكرية والجمالية الراهنة ليس خطراً على هوياتنا وخصوصياتنا ومقدساتنا ، بقدر ما هو رهان لا بدَّ أن نكسبه لإنقاذ ما تبقى لنا من

معاني وجودنا الحضاري . فسيروورات التقدُّم المتسارعة تمضي بمن يسير معها ويشارك فيها وليس بمن يتجاهلها أو يقف ضدها . هذه هي القضايا الجدية التي ينبغي التفكير فيها عوضاً عن تشتيت الجهود وإهدار الطاقات في سجاليات عقيمة أو عنيفة حول قضايا وهمية تنتمي غالباً لمجال «الممتنع التفكير فيه» الذي يجعل كل أحد يتخيل ويصدِّق أنه وحده من يقبض على جمرة الحقيقة !!

***

الكتاب الذي بين أيدينا عمل فكري جريء خلاق يسير في هذا الاتجاه ويشق طريقاً واسعاً إليه . إنه يقول لنا : قبل أن نفكِّر باللغة يجب أن نفكِّر فيها ، وشروط المعرفة الحديثة والفكر الحديث هي التي ستعيننا على تحقيق هذا الهدف ، فيما عدا هذا سنظل ضحية ضلالاتنا المعرفية التي تجعلنا نثرثر كثيراً دون أن نقول شيئاً يحقق مصالحنا ويشارك في مكاسب الإنسانية الراهنة .

من هذا المنظور يتخذ الباحث «المجاز» موضوعاً للبحث ومنطلقاً للتأمل في وضعيات فكرية واجتماعية وسياسية وتربوية لا أقل تردياً من الوضعية المعرفية ، وإذا كان الباحث العماني عبد الله الحراصي تمثل جيداً البحوث الحديثة حول «الاستعارة» ، وراح يختبرها بحرفية أكاديمية عالية في مجموعة من الخطابات الدينية والسياسية السائدة ، فإن علي الديري يسعى إلى التفرُّد بما يخصُّه ويميِّزه . عنوان كتابه تحوير إبداعي لعنوان كتاب لاكوف وجونسون كما يلاحظ ، مفهوم «المجاز» عنده أشمل من مفهوم «الاستعارة» ، وقد يكون الترجمة الأكثر دقة ومطابقة لمفهوم «Metaphore» في اللغات الغربية ، وإذا كان القدماء قد أدخلوا تحت هذا المفهوم الاستراتيجي ، الكثير من الصور البلاغية والصيغ النحوية البيانية ، فما ذلك إلا إحساس منهم بأن اللغة كلها رموز ومجازات ، هذا بالضبط ما كشفه الفكر اللساني الحديث وهو يلحّ على أن «العلامة» ليست «الشيء» ، وأن «المعنى» ليس «الحقيقة» ، وأن كل المعاني والحقائق التي يشيدها خطاب ما يمكن لخطاب آخر أن ينقضها ليعيدها إلى أصلها ، إلى تلك النسبية المطلقة تحديداً . عملية توسيع المفهوم مبرَّرة من هذين الوجهين مثلما هي مبرَّرة باتساع مجال البحث وتنوعه ، فهو يتقصى نماذج كثيرة من التعبيرات المجازية ليحاورها حيثما تُستَعمل وتُفعَّل ، المقال الصحفي ، التصريح السياسي ، الخطبة الوعظية ، الفيلم السينمائي ، تصبح فضاءات مفتوحة للقراءة المحلِّلة المفسِّرة المؤوِّلة ،

مثلها مثل الكتابات العارفة التي ينتجها المفكر أو الباحث الأكاديمي المتخصص .

منطق التنويع الحرّ غير منطق التجميع للمواد كيفما اتفق ، ودليل ذلك أن المقاربات كلها تتسم بالتماسك النظري ، وبهذه الرؤية النقدية النافذة التي لا فكر ولا علم اليوم من دونها كما يقول عبد الله العروي في مستهل كتابه (مفهوم العقل) . بصيغة أخرى نقول إن الباحث اختار أن يوسع المفهوم ويوسع مجال اختباره لأنه يريد لخطابه أن يحتكم لشروط الرؤية الواضحة والمنهجية الصارمة كأي خطاب معرفي جاد ، من دون أن يفقد سمات المرونة والانطلاق والأصالة التي يتميَّز بها كل خطاب إبداعي حرّ خلاق .

لن أسترسل في الحديث عن القضايا الجزئية الغنية في الكتاب كي لا أفسد على القارئ متعة الاكتشاف وحرية القراءة ، فقط أتساءل عما إذا كان علي الديري وعبد الله الحراصي يمثلان ، مع آخرين ، طليعة جيل معرفي جديد وليسا مجرد باحثين منفردين . أطرح هذا التساؤل وآمل أن يترجح الشق الأول منه لأنه هو وحده ما سيفضي إلى تجاوز خطاباتنا السائدة الآن ، فالاشتغال الجاد المعمق على اللغة فيما وراء الجملة التي يهتم بها اللساني أو النصوص المفردة التي ينشغل بها الناقد هو بداية الطريق إلى تدشين فكر نقدي جديد ، يمكن أن يحرِّرنا من ذلك السياج الدوغمائي الذي يعطل طاقاتنا ويثقل على حياتنا . الفرضية الجزئية المحدَّدة التي تفتح أفق الفكر وتنمي أسئلته ، خير من ألف أطروحة تقدِّم عن الظواهر والخطابات تأويلات ذهنية متفلتة ، لا يمكن التثبت منها إلا ضمن منطق التأويل الخاص بالذات الباحثة . الفكر الحواري هو فكر الأسئلة والشك والبحث وترك الثغرات مفتوحة على المزيد من الاجتهادات ، ولذا فهو النقيض الأهم لكل فكر وثوقي متعلق بالحقائق الكبرى والنظريات الشمولية والمشاريع الرسالية ، تقليدية كانت أو حداثية (!) . بصيغة أخرى نقول إن ذلك السياج الدوغمائي هو مجاز مبني بالكلمات والتعبيرات ، وتطوير الوعي باللغة سيؤدي إلى تفكيكه وتجاوزه أو إلى عقلنته وأنسنته بإدخال النسبية على حقائقه ، وهذا بالضبط ما يحاوله علي الديري وأمثاله وتعينه كتابتهم عليه .

***

من يجرِّب القراءة الحوارية لمقاربات علي الديري لا بدَّ أن يستمتع بها ويتعاطف معها ويتفهمها حتى وإن خالفها في بعض ما تعلنه أو تضمره من آراء ومواقف معرفية

أو أيديولوجية ، ويكفي هذه القراءة وجاهة أنها قد تغرينا بحوار يتجاوز الكتاب وإن انطلق منه ، فحينما نعكس مضمون المتن على العنوان نكتشف أن المجازات التي لا ترينا بقدر ما تعمينا أو تشوش أبصارنا وبصائرنا ربما كانت أكثر من تلك التي بها نرى . اللغة إذن ساحرة ماكرة ، سواء كانت «حقيقية» أو «مجازية» ، إنها تستعملنا بقدر ما نستعملها ، وليس في هذا القول أي تلاعب بالألفاظ . علينا إذن أن نتنبه جيداً لما نقول ونكتب لكي يعمل لمصلحتنا لا على الضد منها ، ولكي نتثبت من وجاهة لغتنا الخاصة لا بدَّ أن نتساءل عما إذا كانت تعيننا فعلاً على كسب وممارسة المزيد من أشكال حقوقنا في حريات التفكُّر والتخيُّل والتصرُّف بألسنتنا وأجسادنا .

ولكي يتصل الحوار وينمو ليصبح عادة من عاداتنا اللغوية والذهنية والعملية ، علينا أن نتيقن أن اللغة ليست فاشية كما ظن رولان بارت ، بل هي حوارية بطبيعتها ، إنها حوارية لأنها تعبِّر عن كثرة الأشياء والكائنات وعن التنوع ، تسمياتنا لها وأشكال وعينا بها وتفاعلاتنا معها ، ومن ثم تبرِّر كل اختلاف في التصورات والآراء والمواقف كما يقول باختين . حينما تخفت أو تختفي حوارية اللغة في فترة ما أو في جماعة معينة فلا بدَّ أن هناك من يتسلط عليها ويتسلط بها وعبرها علينا لتكريس مواقعه ومصالحه .

هنا تحديداً تبرز حاجة الإنسان إلى المزيد من الإبداع في العلميات والفكريات والجماليات ، فلغة الإبداع هي وحدها التي تعيد للحياة وهجها وحيويتها لتنطلق وتتجدَّد باستمرار ، ثم ماذا سيبقى للإنسان ومنه إن لم يبحث دائماً وأبداً عن تلك اللغة التي تحقق معاني عاقليته وحريته وكرامته لتكون حياته خفيفة سعيدة خلاقة . . حقيقة ومجازاً ؟!

د . معجب الزهراني

أستاذ الأدب المقارن بجامعة الملك سعود

أكتوبر ٢٠٠٥

تمهيد

الفرضية الأساسية التي ينطلق منها هذا الكتاب ، هي أن تفكيرنا في المجردات ، ليس مجرداً ، بل مُجَسَّداً ، وهذا يعني أنَّ تفكيرنا المجرَّد تفكير مجازي (metaphorical thought) ، وأننا لا يمكن أن نفكِّر إلا على نحو مجازي ، والمجازات تشكِّل أطراً نتلقى من خلالها الأشياء ونفهمها ، أي أننا نفكِّر بالمجازات (التشبيهات والاستعارات والقصص والكنايات والنكات والأمثال) التي تتيح لنا فهم الأشياء باتساع يتوفَّر على الطلاقة والأصالة والمرونة .

إننا عبر (metaphorical thought) أو ما يمكن أن نسميه بالتفكير المتجسد أو التفكير الاستعاري أو التفكير المجازي ، نتخيل ونتوقع ونستنتج ونقرر ونفهم ونفسِّر ونقنع ونقتنع ونحاجج .

في هذا الكتاب تمَّ استخدام مصطلح التفكير المُؤَمْثَل مرادفاً لمفهوم التفكير المجازي ، فهذا التفكير يقوم على الاستعارة ، استعارة كلمة أو مثل أو أسطورة أو حكاية تنتمي إلى مجال حسي ، ويتخذ منها نموذجاً أو مثلاً ، أي أن هذا التفكير (يُؤَمْثِل) ما يستعيره بجعله مثلاً .

يضم التفكير المؤمثل عائلة كبيرة ، هي عائلة القياس أو ما يمكن أن أسميه بعائلة المجازات ، وهي تضم التشبيه والاستعارة والتمثيل والرمز والحكاية والأسطورة .

الإنسان لا يمكنه في تفكيره أن يخرج عن هذه العائلة ، وهذا يعني أننا نفكر بواسطة المجازات ، وهذا ما يجعل من تفكيرنا تفكيراً نسبياً ، فالتفكير المجازي تفكير نسبي ، إذ المجاز هو رؤية شيء من خلال شيء آخر ، أي إنك لا يمكن أن ترى شيئاً إلا بنسبته إلى شيء آخر ، والشيء الآخر لا يمكنه أن يريك إلا جانباً واحداً ، فهو ليس مطلقاً بل محدوداً ، الإنسان كائن منسوب العلاقة أو نسبي العلاقة ، أي لا

يكف عن تعدُّد نسبته إلى الأشياء ، ينسب ذاته إلى المألوف ليفهم الغريب ، وإلى المعروف ليعرف المجهول ، وإلى الشاهد ليصل إلى الغائب ، وإلى المشهور ليعرف الشاذ ، وإلى الظاهر ليعرف الباطن ، وإلى المكشوف ليعرف المستور ، ومن ثَمَّ ، فالإنسان يتوقع ويفهم ويفسر ويقرر ويتخيل ويستبصر ويستنتج ويتأمل عبر المجازات ونسبها . فالمجازات تمنحه القدرة على التصرف والتوسع والتخيل ، ليشيد صورة مركبة لا مبسطة لما يحدث في واقعه . فالمجاز لا يبسط الواقع ، بل يكثفه ويركبه ويعقده «المجاز اعتراف ضمني بتركيبة العالم واستحالة رده إلى عالم الطبيعة» .

إنَّ تغير مفاهيم الإنسان للحقيقة والوجود والذات والآخر والعالم والتجربة واللغة والعقل ، يتمُّ عبر تغير مجازاته التي بها يتمثل هذه المفاهيم .

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات تحاول ، استناداً إلى فرضية أن تفكيرنا في المجردات ليس مجرداً من الصلات بل هو مُجَسَّد ونسبي ، أن تقرأ مجازاتٍ تنتمي إلى حقول خطابية مختلفة : إعلامية وسياسية وتربوية وصوفية وفلسفية . جميع هذه المقالات تقارب هذه الخطابات بوصفها فضاء من المجازات ، بها ، ترى العالمَ وكائناتِه وعلاقاتِه .فكيف ترى هذه الخطابات بهذه المجازات؟ وكيف تمارس حجاجها؟ وكيف تتسع رؤيتها؟ وكيف ترى الأشياء بهيئة أشياء أخرى؟ وكيف تحجبُ عالماً وتكشف عالماً آخر؟ وكيف يتصرف الإنسان بها بالعالم؟

مجازات العبور
كيف نَعْبُرِ بالمجازات؟

«ربما كانت التعابير المجازية أكثر ما ابتدعه الإنسان قوة . فمفعولها يصل إلى درجة السحر . إنها الأداة الخلاقة التي غرسها الله في أحد مخلوقاته عندما خلقه»

خوزيه جاسيت

الفرضية الأساسية التي تنطلق منها هذه الدراسة ، هي أنَّ تفكيرنا المجرَّد تفكير مجازي ، وأننا لا يمكن أن نفكِّر إلا على نحو مجازي ، والمجازات تشكِّل أطراً نتلقى من خلالها الأشياء ونفهمها ، أي أننا نفكِّر بالمجازات (التشبيهات والاستعارات والقصص والكنايات والنكات والأمثال) التي تتيح لنا فهم الأشياء باتساع يتوفَّر على الطلاقة والأصالة والمرونة . وبهذا الفهم المبدع نستطيع أن نَعْبر بين الأشياء ، ونستطيع أن نعرِّف الإبداع : بأنه عبور بطلاقة وأصالة ومرونة .

كن كحبيبات القهوة

ولأوضح فكرة هذه الفرضية ، سأبدأ بقصة مجازية ، مصاغة بطريقة تشبه تعليمات الطبخة . تقول القصة : املأ ثلاثة قدور بالماء وضع كلاً منها على نار . ضع في الأول جزرة ، وفي الثاني بيضة ، وفي الثالث حبيبات قهوة ، واجعلها تغلي على النار لمدة ١٥دقيقة . الجزرة صارت لينة بعد أن كانت خشنة ، البيضة أصبحت قاسية بعد أن كانت لينة ، أما حبيبات القهوة المطحونة فقد اختفت ، لكن تغيَّر لون الماء وأصبحت الرائحة رائعة .

الآن فكِّر في الحياة ، الحياة ليست دائماً سهلة والأمور لا تسير وفق ما نريد ،

هناك صعوبات وتحدِّيات ومشاكل لا تجعل النتائج تأتي بالشكل الذي نرضاه . غليان الماء مثل المشاكل في حياتنا . قد نكون كالجزرة : ننطلق بقوة ثم بعد ذلك نلين ونضعف ، فنفقد الحماس والأمل والنشاط . وقد نكون كالبيضة : نبدأ بقلب لين حساس وننتهي بقسوة وغلظة ، فنتعارك ونتصادم وتتلاشى مشاعرنا الدافئة وعفويتنا . وقد نكون حبيبات قهوة . الماء لم يغيِّر القهوة المطحونة لكن القهوة هي التي غيرت الماء ، وأصبح مختلفاً بسبب القهوة بشكله ورائحته وطعمه .

السؤال هو : مثل ماذا نحب أن نكون؟ هل نحب أن نكون كالجزرة أم كالبيضة أم كحبيبات القهوة .

أنت قد تكون ... **أو** ... **أو** ... **فأيها تختار؟**



نبدأ بحيوية وتحدٍ وقوة، ثم نصبح ضعفاء لينين.

نبدأ بقلب لين حساس، وننتهي بقلب قاسٍ متجمد.

الماء لم يغير القهوة المطحونة، القهوة غيرت لون الماء وطعمه ورائحته

إذا أردنا أن نشق الصعوبات بنجاح ونترك آثارنا في الحياة بتميُّز وحضور ، وإذا أردنا أن نضيف إلى العالم شيئاً أفضل ونصنع من الصعوبات أشياء جديدة ، لا بدَّ أن نحاول عدة مرات ولا بدَّ أن نثق بقدراتنا ونتحلَّى بالصبر والمرونة . فكن كحبيبات القهوة .

العبور

هناك ثلاثة مفاهيم أساسية هي : العبور ، والمجاز ، والإبداع . سأحاول أن أستعين بهذه القصة لتوضيحها وبيان العلاقة التي تجمعها . لنبدأ بمفهوم العبور ، ما الذي نعنيه بالعبور؟

في لسان العرب ، يحمل العبور المعاني التالية :

- عَبَرَ الرُؤيا يَعْبُرُها عَبْراً وعِبارةً وعبَّرها : فسَّرها وأَخبر بما يؤول إليه أَمرُها .
- واسْتَعْبَرَه إِياها : سأَله تَعْبِيرَها .

- والعابر : الذي ينظر في الكتاب فيَعْبُره أي يَعْتَبِرُ بعضه ببعض حتى يقع فهمُه عليه .
- وعَبَّر عمَّا في نفسه : أَعْرَبَ وبيَّن .
- وعَبَرْت النهرَ والطريق أَعْبُره عَبْراً وعُبوراً إذا قطعته من هذا العِبْر إلى ذلك العِبر ، فقيل لعابر الرؤيا : عابر لأنه يتأَمل ناحيَتي الرؤيا فيتفكر في أَطرافها ، ويتدبَّر كل شيء منها ويمضي بفكره فيها من أَول ما رأى النائم إلى آخر ما رأى .

تحمل دلالة «العبور» معنى الانتقال بين طرفين أو ضفتين أو حالتين ، انتقالاً يصل بين الشيئين ، الطرفين أو الضفتين أو الحالتين ، وصلاً ينتج شيئاً جديداً ، وبهذا العبور يصبح الإنسان عابراً ، فعابر الرؤيا يتأَمل ناحيَتي الرؤيا فيتفكَّر في أطرافها ، ويتدبَّر كل شيء منها ويمضي بفكره فيها من أَول ما رأى النائم إلى آخر ما رأى ، وبحركة هذا الانتقال يصل بين أطراف الرؤيا فيتمكَّن من إعرابها وبيانها ، وكأن الرؤيا سؤال يتطلب جوابه عبور . وعابر الكتاب ينتقل بين بعضه أي بين كلماته وسطوره وفقراته وفصوله ليصل بينها ، ليصل بين أطراف الرؤية ، كما يصل عابر الحلم بين أطراف الرؤيا ، وبهذا العبور الذي يشمل حركة الانتقال والوصل ، يتمكَّن العابر من إعراب ما في الكتاب وبيانه . ولو اعتبرنا (والاعتبار مشتق من مادة عبر نفسها) الكتاب عالماً من عوالم هذا العالم ، فإننا لن نستطيع إعرابه وبيانه أي فهمه إلا بحركتي الانتقال والوصل ، الانتقال منه إلى عالم كتاب آخر ووصله به ، هكذا يتوسع عالم الكتاب وعالمنا بالعبور ، فيكون الكتاب هو العالم بعبوره كل كتب العالم ، حينها نكون ملزمين لإعراب العالم وبيانه وفهمه أن ننتقل بين أطراف ثقافاته وعصوره وحضاراته وجغرافياته وأناسه ونصل بينها . بهذا العبور نستطيع أن نتسع ونفهم ونستبين ما سيؤول إليه العالم ، وهذا ما تلخِّصه بكثافة عبارة جويل سايمون «يبقى المشي أحد أفضل الوسائل لرؤية ثقافة ما والتفاعل معها» .

ما كان للجزرة والبيضة وحبيبات القهوة أن تتسع لترينا ضغوطات الحياة (الماء المغلي) لولا أننا عبرنا بها عالمها الحسي المألوف في حياتنا اليومية إلى عالم غير مألوف ، بهذا الانتقال وصلنا بين عالمين ، فصرنا نفهم ونستبين من خلال العالم المألوف ، العالم غير المألوف .

المجاز

في لسان العرب يحيل الفعل جاز إلى المعاني التالية :

- جُزْتُ الطريقَ وجازَ الموضعَ جَوْزاً وجُؤُوزاً وجَوازاً ومَجازاً وجازَ به وجاوَزه جِوازاً وأَجازه وأَجاز غيرَه وجازَه : سار فيه وسلكه ، وأَجازَه : خَلَّفه وقطعه .
- وتَجَوَّز في كلامه أي تكلم بالمَجاز .
- وقولهم : جَعَل فلانٌ ذلك الأَمرَ مَجازاً إلى حاجته أي طريقاً ومَسْلكاً .
- والمَجازَةُ : الطريق إذا قَطَعْتَ من أَحد جانبيه إلى الآخر .
- وجَوائِزُ الأَمثال والأَشْعار : ما جازَ من بلد إلى بلد .

تحمل دلالة الفعل «جاز» معنى السير أي العبور من جانب إلى جانب ، وبهذا المعنى يكون «المجاز» عبوراً يحمل الدلالات نفسها التي يحملها مفهوم «العبور» ، ولكي نعبر لا بدَّ أن نجعل الأمر الذي نريد أن نعبره مجازاً لحاجاتنا ، أي طريقاً ومسلكاً لها ، أي لكي تعبر لا بدَّ أن تجعل لك طريقاً تصنعه ، لا بدَّ أن تُعبِّد لك طريقاً تجتازه ، و«المجاز» ليس هو غير عملية تعبيد هذا الطريق ، وبهذا التعبيد الذي يحتاج إلى جهد مبدع والجهد المبدع هو الذي يتوفَّر على الطلاقة والأصالة والمرونة ، تستطيع أن تحقق حاجتك .

شُعَب الكلام والتفكير

لابن المقفع عبارة مكثفة يمكنها أن تغني مفهومنا للمجاز بوصفه طريقاً نعبره ، يقول فيها «الكلام إذا جعل مَثَلاً كان أوضح للمنطق وأنق للسمع ، وأوسع لشعوب الحديث» . عبارة ابن المقفع تضع المَثَل(المجاز) حالةً ، تُمَكِّن الكلام (الحديث) من التشعُّب ، أي تمكِّنه من أن يتجاوز الطريق الواحد البسيط إلى الطرق المتعدِّدة والمتفرِّعة ، من هنا يصبح الكلام بالمثل أي بالمجازات حمَّال أوجه ، لا حمَّال وجه واحد ، وحين يحمل الكلام وجوهاً متعدِّدة ، فإنه يُغني بذلك الفكر ، ويحيله من بساطته إلى تعدُّده وتشعبه ، وبهذا يمكننا أن نربط عبارة ابن المقفع بتصوُّر (فتجنشتاين Wittgenstein) للتفكير بأنه «تصور ذو شعب واسعة ، فهو تصور يشمل العديد من تجليات الحياة فظواهر التفكير مبعثرة بشكل واسع»(١) .

---

(١) جون هيتون وجودي جروفر ، فنتجشاتين ؛ ترجمة إمام عبد الفتاح ، ص١٠٠ .

المجاز هو الجواز من التجربة الحسية إلى التجربة المفهومية، بهذا الجواز تنفتح أمامنا إمكانية العبور المبدع، أي العبور الذي يتوفَّر على الطلاقة والأصالة والمرونة. وهذا العبور لا بدَّ له من جسد يتشكَّل فيه، لذلك كان «التعبير». ولأن هذا الجسد مبني بمفهوم مجازي مأخوذ من تجربتنا في العبور بين الأشياء، لذلك فالتعبير هو ما يصل بين الأشياء وكأنه يجيب على سؤال: كيف نصل بين الإنسان والإنسان المختلف معه في الزمان والمكان والجنس والعرق؟ كيف نصل الأشياء؟ كيف نتواصل؟ أي أنَّ التعبير هو ما نعبر به إلى الآخرين، ولنعبر بطلاقة ومرونة وأصالة (شروط الإبداع) فلا مناص من ركوب المجاز، أي لا بدَّ أن نجتاز المناطق المألوفة إلى مناطق غير مألوفة.

إنَّ خطاب قصة البيضة والجزرة وحبيبات القهوة، قام بعملية تحويل مبدع لهذه المحسوسات، فعبَّدها لتكون طريقاً نعبر منه إلى المجرَّدات والمتصورات، وبقدر ما يكون التعبيد حاذقاً يكون العبور ماهراً، وليكون كذلك، فإنه يحتاج إلى عمليات تشييد دقيقة تقوم على اكتشاف علاقات خفية وتشبيهات ذكية، وروابط لطيفة، وبهذا نستطيع العبور من تجربتنا الحسية إلى تجربتنا المجردة. وبعمليات التشييد هذه نكون قد وصلنا بجهدنا الأشياء ببعضها، وتلك هي المجازات، «كلما فسرنا أو وصلنا أحد المفاهيم بتشبيهه بشيء آخر فإننا إنما نستخدم تعبيراً مجازياً»[1]، وبهذا الوصل يمكنك «أن تشاهد الشيء على هيئة شيء آخر»[2] وبهذه الطريقة ندرك حقائق الأشياء عبر أشياء أخرى، لا عبر مطلقات، وهذا يعني أنَّ الأشياء لا يمكنها أن ترى بعضها إلا من خلال بعضها، وليس هناك في عالم الإنسان شيء مطلق يرى من غير شيء، من هنا فـ«كل إدراك حسي للحقيقة هو اكتشاف لتشبيه تمثيلي»[3] أي أننا لا ندرك حقائق الأشياء إدراكاً مطلقاً مجرَّداً، بل ندركها، بتشبيهها، ووصلها بغيرها. وهذا ما تعبِّر عنه قصة موسى وشبان، كما هي عند مولوي:

---

(١) روبنز (أنتوني)، أيقظ قواك الخفية؛ ترجمة حصة إبراهيم المنيف، ص٢٤٠.

(٢) انظر تعريف فنتجشتين للصورة: عبدالله صولة، الحجاج في القرآن.

(٣) العبارة لهنري ديفيد ثورو، انظر: أنتوني روبنز، أيقظ قواك الخفية، ص٢٤٩.

«شبان هو إنسان مشبِّه يوضح فهمه عن الله بأنه إنسان أو طفل أو أمثال ذلك، ويعتقد أن الله مثلنا أيضا له حاجات، ولذلك فهو يقوم بوصفه. أما موسى فهو متكلم قائل بالتنزيه ولذلك فهو يلوم ويعاقب شبان بأنه لا ينبغي التحدث عن الله بكلام تشبيهي، ثم يوضح أن كلينا مبتلى بالتشبيه، وإن كان في مراتب مختلفة من التنزيه، لأننا استعنا من الصورة المألوفة في ذهننا في وصف الله ولا يوجد أي شخص قد نجا بشكل كامل من التشبيه واستطاع معرفة وفهم الله وكنه ذاته كما هي عليه، بواسطة تجريد الذهن بشكل كامل من كل العوارض»[١].

الابتلاء بالتشبيه

إنَّ هذا الابتلاء بالتشبيه، هو ما جعل (خوزيه جاسيت) يقرِّر «ربما كانت التعابير المجازية أكثر ما ابتدعه الإنسان قوة. فمفعولها يصل إلى درجة السحر. إنها الأداة الخلاقة التي غرسها الله في أحد مخلوقاته عندما خلقه»[٢].

لذلك لا يمكننا أن نفكِّر في المجرَّدات من دون أن نقع في سحر اللغة، حسب عبارة فتجنشتاين المكثفة «عندما نبدأ التفكير في معنى الحياة والزمان والمكان والجسم والمعنى والإرادة الحرة والخير وغيرها من الموضوعات الفلسفية الكبيرة فإننا نصبح مسحورين عن طريق اللغة»[٣].

يُحيل السحر إلى معاني: الصرف والخداع والاستمالة وسلب اللب والتباعد. وبهذه المعاني يتوفَّر السحر على القدرة على أن يرينا الأشياء على غير ما هي عليه، واللغة لديها هذه القدرة بحكم طبيعتها في تمثيل الأشياء تمثيلاً يستجيب لهويتها أكثر مما يستجيب لهوية الأشياء، غير أنَّ هذا السحر الذي ظلت البشرية بحكمائها وفلاسفتها وبلاغييها وعلمائها تقاومه، ما زال له مفعوله على الأشياء وعلى رؤية الإنسان للأشياء، فاللغة بمجازاتها تسحرنا، أي تصرفنا وتخدعنا وتباعد بيننا وبين الأشياء وتسلب عقولنا وتستميلنا لوجه دون وجه، أي أن تفكيرنا ما هو إلا صرف عن

---

(١) انظر: مجلة المنطلق، العدد٣، صيف ٢٠٠١، ص١٨٨.

(٢) انظر: أنتوني روبنز، أيقظ قواك الخفية، ص٢٣٩.

(٣) جون هيتون وجودي جروفر، فتجنشتين، ص١٣٠.

وجه لوجه ، وكلما ظننا أننا أمسكنا بوجه من وجوه هذه المفاهيم الكبرى صرفتنا اللغة إلى وجه آخر ، ومع كل عملية صرف نعبر وجهة أخرى .

وابن حزم يفسِّر معنى نطق الإنسان بالتصرُّف «والنطق عندنا هو التصرف في العلوم والصناعات ومعرفة الأشياء على ما هي عليه . . . [فالإنسان] . . . يتصرف في عمل الديباج والوشي والقباطى . وأنواع الأصباغ والدباغ ، والخرط والنقش ، وسائر الصناعات من الحرث والحصاد والطحن والطبخ والبناء والتجارات . وفي أنواع العلوم من النجوم ومن الأغاني والطب والنبل والجبر ، والعبارة والعبادة وغير ذلك . ولا سبيل لشيء من الحيوان إلى التصرف في غير الشيء الذي اقتضاه له طبعه . ولا إلى مفارقة تلك الكيفية»(١) .

غير إنا إذا كنا غير قادرين على التخلُّص من هذا السحر الذي يصرفنا على كل وجه ، فلا أقل من تغيير علاقتنا به ونظرتنا له ، وذلك بأن نعيد فهمه ، فالسحر حين يكون بياناً أي لغة ، فليس هو الشر ، وليس هو التزييف وليس هو الخداع وليس هو اللعب على العقل ، فالسحر يمكنه أن يكون كل ذلك ، ويمكنه أن يكون رؤية للأشياء ولعباً بها وتعدداً في منظورها وبناء لتصوراتها ولطافة في فهم دقائقها ، وقدرة على تمثيلها . هكذا نستبدل بسحر اللغة وجوهاً مجازية للأشياء ، وبهذه اللعبة نقع في السحر ونستمتع ونكتشف ونحيا . وبهذا المعنى يمكن أن نفهم تعريف فتجنشتاين للفلسفة بأنها «معرفة ضد افتتان عقلنا بسحر اللغة»(٢) .

بَنْيَنَة المجازات

مفاهيمنا المجرَّدة ، حين نفكِّر فيها ، فإننا نقع في سحر اللغة بمجازاتها ذات الوجوه المتعدِّدة بتعدُّد تجاربنا الثقافية الجماعية والفردية . «المجاز» هنا آلية ذهنية يبني من خلاله الإنسان تصوراته لهويات الأشياء ، ويمكنه أن يوسع هذا البنيان أو يغيِّره أو يحوِّله أو يجدِّده ، كلما استجدَّت تجربته ، وعبر هذه الآلية التي يغيِّر بها الإنسان

---

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ؛ تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة ، ج١ ، ص١٥١ .

(٢) جون هيتون وجودي جروفر ، فنتجشتين ، ص٩٢ .

بناءاته المجازية ، يتغيَّر فهمه للأشياء ، ولأن الإنسان هو الفاعل الباني ، ولأنه لا يكف عن تغيير بناءاته ، صار يُبَيْنِنُ هويات الأشياء كل مرة بحالاتها ومحتوياتها وعلاقاتها بشكل مختلف ، وهذا يعني أنه لا يبنيها مرة واحدة ويجمد ، فالهوية لا تُعطي نفسها مرة واحدة .

ولتعقد البناءات أو البَيْنَنَات المجازية لمفاهيم الأشياء ، فإننا لا يمكن أن نفهمها بالإحالة إلى المقاربات البلاغية المدرسية ، فهذه البناءات ليست زخرفات لغوية ، بل هي عمليات ذهنية وإمكاناتها العقلية مؤسسة على تجربة الإنسان الحسية والثقافية ، وتجد هذه التجربة تجسُّداتها في اللغة ، أي أنَّ المجازات «لا تُبَيْنِن لغتنا فحسب بل أيضاً أفكارنا ومواقفنا وأنشطتنا»[1] فالهوية مثلاً تُبَنْين بمجازات الجوهر والانتماء والصفاء والأصالة والتفكك والانغلاق والانفتاح . وجوهر عمل هذه المجازات يكمن في كونها تتيح فهم شيء ما أو تجربة ما أو مفهوم مجرَّد ما انطلاقاً من شيء آخر ، وهذا الشيء الآخر هو الذي يُبَيْنِن المفهوم المجرَّد ، فنقول مثلاً : مفهوم الهوية مُبين بألفاظ الجوهر والأصالة .

إننا نتصوَّر عادة ما ليس فيزيائياً من خلال ما هو فيزيائي ، وما هو محدود بوضوح أقل عن طريق ما هو محدود بوضوح أكثر . فـ«الإبداع» مثلاً بوصفه مفهوماً مجرَّداً ، ليس له بنية حدودها مرسومة بوضوح في تجربتنا ، فأية بنية له لا يمكن أن تكون إلا عبر المجازات ، هكذا يمكننا أن نُبَيْنِن مفهوم «الإبداع» المجرَّد عبر مفاهيم الخلق والانبثاق والمغايرة والولادة والتجاوز وكسر النمط واختراق المألوف ، والدهشة ، والانحراف عن السائد والمعاناة والفرادة والتميُّز . وهكذا حين نُبَيْنِن مفهوم «الحب» عبر مجازات النار والسفر واللذة والانجذاب ، كما في قول بلزاك «الحب شعرُ الحواس» ، وقول جبران «الحب سعادةٌ ترتعش . .» ، وقول المثل الفرنسي «الحبُّ صداقة شبت فيها النار» ، ونُبَيْنِن مفهوم «الحياة» بمجازات الحلم أو الحج أو السفر أو المتاهة أو الاحتفال أو السجن أو الحرب أو الاختبار أو الجنة أو الرقصة .

---

(١) جورج لايكوف ومارك جونسن ، الاستعارات التي نحيا بها ، ترجمة : عبدالمجيد جحفة ، ص٥٨ .

أغراض المجاز

في ضوء ما سبق يمكننا أن نلخِّص أغراض المجاز في الوظائف التالية :

- الفهم
- الاتساع
- العبور
- التعبير
- استثارة الفكر الابتكاري
- التنوير
- التبسيط
- التحويل
- جذب الانتباه
- إثارة العواطف
- الإقناع
- كسر نمط التفكير
- أنسنة الأشياء

بهذه الوظائف ، يمارس المجاز سطوته على تصوُّرات الأفراد ، والجماعات ، والعالم كله . لقد قلت سطوته ، لأنه في الوقت الذي يكون فيه أداة من أدوات الفهم والعبور والاتساع ، تمكِّننا من توظيفه لأغراض الإقناع والتبسيط والتحويل وجذب الانتباه ، وإثارة العواطف وكسر أنماط التفكير ، وأنسنة الأشياء والمجرَّدات ، فإنه بهذه التوظيفات يجعلنا نرى به ، ولكن لا يمكن أن نتجاوز زاوية رؤيته وهنا تكون رؤيتنا محصورة بحدوده المصمَّمة وفق هندسته ، وهنا تتجلَّى سطوته علينا «تشكل الاستعارات الطريقة التي نفكر بها ، فهي تشبه هياكل النوافذ التي يصممها المعماريون ليصلوا إلى المنظر المطلوب ، بل إن أطر النوافذ لا تركز فقط على ما ينظر إليه ، فإنها أيضاً تحدد ما تستطيع أن تشاهده ، لذا فإن الاستعارات تعمل بنفس الطريقة : إذ إنها تركز على خصائص معينة ، بينما تخفي خصائص أخرى»[(١)] .

---

(١) ميلز (هاري) ، فن الإقناع ؛ ترجمة مكتبة جرير ، ص١٣٦ .

المجاز ومخازن الحُجَج

تعمل شبكات الأنظمة الدلالية لأي ثقافة ، من خلال المجازات والاستعارات ، فبهذه المجازات تُبَنْيِنُ الثقافات الإنسانية أنظمتها الدلالية وتَتَبَنْيِنُ هي نفسها بها[1] . وذلك لأن المجازات لديها القدرة على تمثيل المقومات الرمزية لأية ثقافة ، ومن ثَمَّ فإن المجازات قد تتحول إلى مواضع أو ما يشبه المواضع التي لا يمكن للفرد إلا أن يخضع لها ويتقيد بها ويوافق عليها ، فهي معان مسكوكة .

والمواضع هي قضايا عامة جداً تُولّد منها المقدمات الجدلية والخطبية ، وهي بهذا المعنى (مخازن للحجج) كما ينعتها سيسرون ، وهي فكرة عامة يؤدي استخدامها في الخطاب إلى اقتناع المخاطبين بما يعرض عليهم بواسطتها[2] . من هنا تأتي خطورة المجازات في الحجاج الاجتماعي والسياسي .

التعلم عملية ربط من غير نص

أصدر الناقد الأمريكي استانلي فيش في عام ١٩٨٠ كتاباً عنوانه «هل يوجد نص داخل قاعة الدرس؟» يعطي هذا العنوان المجازي دوراً أساسياً للقارئ في تشكيل معنى النص ، فليس هناك في قاعة الدرس نص معطى جاهز للاستعمال ، بل نحن القراء من نشكِّل النص حين نتلقاه . هذا يعني أنَّ قاعة الدرس لا يمكن أن يكون فيها نص إلا حين يشيِّد من في القاعة من القراء نصوصهم . أما ما نحمله بين أيدينا في القاعة ، فهو ليس نصاً ، بل فسحة تقترح علينا تشكيل نصنا . بل حتى عنوان كتاب فيش ، بكثافته المجازية لا يمكن أن يكون نصاً إلا حين نصله بداخلنا فنعطيه معنى من معانيه الممكنة .

بهذا المعنى ، يصبح التعلُّم داخل قاعة الدرس عملية تركيب ، تتطلَّب قدرة على

---

(١) انظر : ماراندا (بيير) ، جدل الاستعارة ، مقالة أنثروبولوجية في الهرمنوطيقا ؛ ترجمة علي حاكم صالح ، نوافذ ، العدد ٢٦ .

(٢) انظر :

- عبدالله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص٦٠٣ .

- مجموعة من المؤلفين ، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، ص٣٩٧ .

تكوين نصوص تثيرها تعبيرات مجازية ، «أحد الأساليب الأولية للتعلم هو استعمال التعابير المجازية ، فالتعلم هو عملية التوصل إلى عمليات ربط جديدة في أذهاننا ، وابتداع معانٍ جديدة ، والتعابير المجازية ملائمة لذلك»(١) .

لذا اعتبرَ (أرسطو) أنَّ استعمال المجاز أو الاستعارة هو من علامات العبقرية . كما أنه اعتقد أن الشخص الذي يملك القدرة على الإحساس بأوجه التشابه ما بين حالتين منفصلتين من الكينونة ، وعلى ربطهما ببعضهما ، لا بدَّ أن يكون شخصاً ذا مواهب متميزة(٢) .

التوصُّل إلى عمليات ربط جديدة يتطلَّب قدرة على إثارة التساؤلات ، فالربط بين شيئين يستدعي التساؤل عن وجوه التشابه بين هذين الشيئين ، ويثير التساؤلات أيضاً عن وجوه الاختلاف بينهما وعن علاقتهما ببعضهما ، وهذا ما يجعل التعلُّم ورشة عمل مشغولة بالبحث عن إمكانات ربط أصيلة وطلقة ومرنة . وبهذه الإمكانات يمكننا أن ننشئ أقوالنا التي بها نوجد الأشياء والكائنات والمفاهيم ، وقد كان أرسطو يُعرِّف القول الجازم (الخبر) بأنه «قول ينسب شيئاً لشيء أو يفصل شيئاً عن شيء» فهو قول يقول الوجود بعقد علاقة جمع أو علاقة تفريق . وببنائه للعلاقة بين الأشياء يعتبر تأويلاً(٣) .

وقد كان الفيلسوف البلجيكي ميشال ميار «يعتبر المجاز ممثلاً للفكر في جوهر حركته الاستفهامية ، وهو يتيح لكل فرد أن يضع حداً للسؤال المطروح متى شاء ذلك»(٤) .

فالمجاز- كما يقول ميشال ميار- يُنهض فينا السؤال الباحث عن عوامل التماهي والاختلاف بين الأطراف التي نجتازها ونعبرها ونخلق طريقاً موصولاً بينها ، بين حبيبات القهوة وهي تغيِّر طعم الماء المغلي والقدرة على التغلُّب على غليان ضغوطات الحياة مثلاً .

---

(١) أنتوني روبنز ، أيقظ قواك الخفية ، ص٢٤٠ .

(٢) انظر : http://www.iss.stthomas.ed/studyguides/Arabic/genius.htm

(٣) مجموعة من المؤلفين ، أهم نظريات الحجاج ، ص١٠٨ .

(٤) المرجع نفسه ، ص٣٩٧ .

ولذلك كان «القول الحجاجي عند أرسطو هو حركة بحث لا استعادة لقول جاهز ، ففي آخر «التبكيتات» نقد السفسطائيين في منهج تعليمهم للقول ، فقد كانوا يقدمون لتلاميذهم نصوصاً جاهزة يستحثونهم على استظهارها واستعمالها في الحجاج بحسب الحاجة»(١) .

وهذه الحركة تمنحنا القدرة على المساءلة ، فلا نقع تحت وهم التشبيهات المضلِّلة ، التي توقع تفكيرنا في المزلَّة ، كما كان يقول أفلاطون على لسان الغريب «قال الغريب في محاورة السفسطائي لأفلاطون : «لما كان الذئب يشبه الكلب وأكثر الحيوانات وحشية يشبه أكثرها أهلية وجب علينا -إن أردنا ألا نخطئ- أن نحذر الشبه قبل كل شيء فالشبه مزلة»(٢) .

المجاز حاستنا في إدراك سرّ العالم وسرّ علاقاته وسرّ روابطه «الاستعارة عبارة عن حاسة sense شأنها شأن البصر أو اللمس أو السمع»(٣) ، والتعليم تشغيل لكل حواس الإنسان ومداركه لكشف هذا السر ، ولا شيء أكثر قدرة على تشغيل هذه الحواس من المجاز ، «المجاز يحدث تشغيلاً مكثفاً للحواس»(٤) .

الإدارة والمجاز

التخصصات الإدارية اليوم هي الأكثر عناية باستثمار المجازات في تطبيقاتها العملية ، والكتابات المهتمة بإدارة الشركات والأفكار والذوات والعقول والمشاعر ، جميعها تولي أهمية للتفكير المجازي ، ومن أشهر الكتب في هذا المجال ، والتي لاقت رواجاً عالمياً حتى صارت من الكتب الأكثر مبيعاً في العالم : العادات السبع ، مفاتيح الغضب ، القبعات الست ، أيقظ قواك الخفية ، البرمجة اللغوية العصبية ، فن الإقناع ، كيف تحوِّل المعلومات إلى معرفة وغيرها الكثير . إنَّ جميع هذه الكتب توظِّف إمكانات التفكير المجازي في حياتنا اليومية .

---

(١) مجموعة من المؤلفين ، أهم نظريات الحجاج ، ص١٧٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٤٩ .

(٣) جورج لايكوف ومارك جونسن ، الاستعارات التي نحيا بها ، ص٢٢١ .

(٤) هاري ألدرو وبيريل هيذر ، البرمجة اللغوية العصبية ؛ ترجمة مكتبة جرير ، ص٢٢٣ .

نماذج تطبيقية

- ذبابة الخيل

المحاورات الأفلاطونية التي يجريها أفلاطون على لسان سقراط ، تستثمر إمكانات المجاز بالتناص مع جملة من الحكايات الأسطورية والخيالية ، وكان أفلاطون يلجأ إلى صيغ مجازية كبرى مثل الاستعارات الحكائية المستفيضة والتمثيل القائم على المشابهة الممكنة ، وكثير ما يختلق الحكايات لإيضاح مقاصده[1] .

كان لسان سقراط يتسع بهذه المجازات ، وهو كان مولعاً بتشبيه نفسه بمجازات مبتكرة ، أو بتبنِّي ما يطلقه عليه الآخرون ، مثل «شيطان أثينا» و«عاشق أقاويل» ، وفي محاورة ثياتيتوس ينسب سقراط براعته في توليد الأفكار إلى كونه ابناً للقابلة فايناريت ، ويجعل من وظيفته شبيهة لوظيفتها ، فهو يساعد الآخرين على توليد الأفكار المحمَّلين بها ، كما هي تساعد النساء الحوامل على ولادة الأطفال .

ومن أكثر المجازات تعبيراً عن الوظيفة الحوارية لمحاورات سقراط هو مجاز «ذبابة الخيل» ، فقد كان يقول عن نفسه «أنا ذبابة الخيل التي أرسلها الله لتقضَّ مضاجع الأثينيين» .

من (وليس ما) هي ذبابة الخيل؟

هي ذبابة ثقافية ، تقضّ مضاجع الخاملين والثابتين والنائمين على ركام من الأفكار المتوحِّشة ، إنها صديقة (سقراط) بل هي سقراط نفسه ، لقد اتخذها لقباً له تعبِّر عنه ، بكل ما تحمله من معاني مجازية .

لقد كان سقراط يطرح الأسئلة ، ويثير الإشكاليات في مجتمع (أثينا) في الأسواق والتجمعات ، كان يولِّد الحقائق ويعمِّق مفاهيم الناس عبر الحوار معهم ، كان يثير السؤال ويستفز العقل مثل الذبابة التي تستفز الخيل ، كان يجعلهم يرون العالم بمنظار أوسع ، وهذا الاتساع هو ما جرَّ عليه الويلات ، فقد قادته ذبابته إلى حتفه ، فقد وجد الأثينيون في استفزاز هذه الذبابة خطراً يهدِّد شبابهم المؤمن بمعتقداتهم

---

(١) انظر :

- إبراهيم (عبد الله) ، المركزية الغربية ، ص٢٠٠ .
- أفلاطون ، محاورات أفلاطون ؛ ترجمة عزت قرني .

المقدّسة ، فأرادوا إسكاتها ، لكنها لم تسكت ، وأرادوا مساومتها لكنها لم تساوم ، وأرادوا إخضاعها فلم تخضع ، فلم يجدوا بداً من قتلها ولم يحترموا شيبتها السبعينية ، لقد اختارت هذه الذبابة الموت اختياراً ، فتجرّعت السمّ الزعاف في طقس احتفالي يبشر بالحياة . لم يكن سمُّها نهاية ، بل كان شهادة اعتراف بقوتها ، وقدرتها على تحريك الخاملين والنائمين والثابتين . حين تحرِّك ذبابة مجتمعاً بأسره ، فهذا يعني أنها ذبابة غير عادية ، فقد حقَّقت ما أرادته ، وأشعلت المجتمع بأفكارها ، فقد شغلت الناس بما استفزته فيهم من أفكار .

إنَّ ذبابة سقراط الحوارية محرضة على التفكير ، لقد وجد فيها الكثيرون خطراً يهدِّد مصالحهم وأمنهم ، لأنها تقلب مناظير الناس ، وتجعلهم يرون ما لم يكونوا يرونه ، وحين يقدَّر لك أن ترى ما كنت معمياً عن رؤيته ، ستطلب ما تراه ، بل ستطالب به وتصرّ عليه . ذبابة الخيل كانت تريد من الناس أن يروا الحياة بمنظار جديد ، الحياة بكل ما فيها من أفكار وثقافة وعادات وحضارة وقيم .

ذبابة سقراط تقضّ مضاجع عقولنا ، كي لا نستغرق في النوم ونموت .

الوضع العراقي وفيلم السرعة

كيف يمكن أن نفهم الوضع العراقي الآن؟ لم يجد المحلِّل السياسي سعد محيو في مقالته الأسبوعية «الدستور المؤقت مكسب مؤقت ، لماذا؟»(١) أفضل من مجاز قصة فيلم السرعة ، ليفهم من خلاله حال الوضع العراقي : «أجمل توصيف للوضع العراقي ، كان ذلك الذي أورده ماكس بوت ، الباحث البارز في مجلس العلاقات الخارجية الأميركي .

فهو شبَّه حال العراق بقصة فيلم العام ١٩٩٤ الشهير (السرعة speed) الذي يضع فيه إرهابي متفجرات في باص ويوقتها لتنفجر إذا ما هبطت سرعة الباص إلى ما دون المائة كيلومتر في الساعة . وهكذا تضطر الممثلة ساندرا بولوك وباقي أبطال الفيلم إلى العمل تحت ضغط هذه السرعة الخطرة ، لمحاولة حل هذه المشكلة الكارثية .

وجه الجمال في هذا التشبيه يكمن في دقته . فالعراق يسير الآن بالفعل في

---

(١) المقال الأسبوعي المنشور في ملحق الوسط لجريدة الحياة ، الاثنين ١٥ آذار (مارس) ٢٠٠٤ .

سرعة كبيرة . وأي تباطؤ في هذه السرعة ، سيعني انفجاره المحتم ، سواء في شكل حرب أهلية مدمِّرة ، أو في صورة «حروب الآخرين» التي لن تنتهي على أرضه ، أسوة بتلك الحروب التي ضربت لبنان بين ١٩٧٥ و١٩٨٩ .

لكن مهلاً . إلى أين يندفع العراق بمثل هذه السرعة؟

هنا ثمة رأيان متناقضان تماماً : الأول يرى أنه ينطلق نحو نهاية سعيدة عبر الخروج من نفق الفوضى والاستبداد والاحتلال ، والثاني يحذِّر من اندفاعه نحو الهاوية» .

ولو أحصينا مجازات الخطاب السياسي والإعلامي الذي يدور حول العراق ، لذهلنا من تعدادها ، واختلاف توجهها ، وطريقة رؤيتها ، ومدى حصافتها ، وشدة تأثيرها ، وطريقة تمثيلها . وتلك مهمة جديرة بالدراسة .

- سرير بروكست

«تروي الأسطورة اليونانية أن السيد بروكست كان خارجاً على القانون وعاصياً على الدولة التي لم تتمكن من إلقاء القبض عليه ، وعندما نجح أحد الحكام في محاصرته ، في منطقة من مناطق اليونان وضاقت عليه منافذ الهروب ، واقترب موعد وقوعه في قبضة الدولة ، عمد هذا الفار من وجه العدالة إلى صنع سرير على مقاسه هو وبدأ يخطف المارة ويرغمهم على التمدد على السرير ، فمن كانت قامته أقصر من السرير كان قاطع الطريق يمطه حتى تطول قامته ، أي حتى يفارق الحياة ، ومن كانت قامته أطول من مقاس السرير كان يقطع رأسه وأطرافه ويتركه جانب الطريق حتى يفارق الحياة أيضاً» .

لأن «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» كما يقول بروتاجوراس اليوناني ، فيمكننا أن نعرِّف التفكير بأنه قياس مرجعه الإنسان وتجربته وعلاقاته وأشياؤه . يستوي في ذلك الحداثي والتقليدي والإسلامي والعلماني .

إذا كان مقياسنا في النظر إلى الأشياء هو سرير بروكست ، فكيف سيكون مصير الأشياء التي تمرّ بهذا المقياس؟

تبدو محنة السرير معضلة جديرة بالتفكير والتأمل ، وأسطورة بروكست اليونانية تحمل في تركيبتها المجازية هذا المعضلة ، فإذا ما تصورنا أن سرير بروكست هو عقل

الإنســان ، والمارة هم مـا يمر على عـقله من نصـوص وأحـداث وخطابات وتحـوُّلات وعلاقـات وتجارب ، فـيمكننا أن نتمثـل الطريقة التي يقيس(أي يفـهم) بها الإنسان العالَم وما يمر فيه ويمور من تغيُّرات .

هل يمكن القول إننا في حكمنا على الأشيـاء وقراءتنا للناس وأفكارهم ، نعـاني من مشكلة سريرية؟!

بما أنَّ الإنسان هو مقياس الأشياء ، وسريره هو أكثر الأشياء التصاقاً بمقياسه . وما يلتصق بالإنسان ويقترب من حواسه ، يكون أكثرها من ناحية التوظيف المجازي ، قدرة على فهم حقيقته ورؤيتها وكشفها .

كان السرير هو المقياس الذي وفق مقاسـاته ومسـافاته يتحدَّد مصير الأشياء (مصير النصوص والخطابات) ففوق السرير تستقر الأشيـاء وبحسب درجة مرونته تتكيَّف الأشياء وعلى أريكته تعالج الحالات ، حتى أنَّ هناك أنواعاً من العلاجات مشتقة منه (علم النفس السريري ، العلاج السريري) لذلك لا عجب أن يدعو كلاً منا الآخر إلى جلسة سريرية يفحص فيها مقاييسه السريرية ومعاييره التي بها يحس ويقرأ ويفهم ، فيتكيَّف أو يتواءم (يميِّز بياجيه بين التواؤم والتكيُّف ، ففي الأول يغيِّر الإنسان الأشياء وفقه بحيث تستجيب هي له وهو لا يتغيَّر أبداً ولا يتحوَّل ولا يتقدم ، وفي الثانية يتغيَّر هو وفقها) .

صنع بروكست سريره في منطقة نائية عن الطريق العام ، فهو يعيش في منطقة معزولة مقطوعة ، ومن هناك يقطع طريق الناس ويُقطِّع أطرافهم . وبهذا القطع لا يدع الأشياء تسلك أو تنمو وفق طبيعتها المختلفة ، فالقطع هو توقيف بالقوة .

وسرير الإنسان التقليدي الذي لا يواكب حركة الفكر والحياة (السرير هنا بمعناه المجازي الذي يحيل إلى عقل الإنسان التقليـدي وممارستـه القرائيـة) يشبـه سرير بروكست ، فهو صنع في منطقة نائية عن الطريق العام لحركة العصر ، وهو في منطقته المعزولة يصطاد ما يمرّ من نصوص وخطابات ، وهي ماضية في طريقها العام ، ليقطع أطرافها وفق مقاييس سريره البدائي المتصلب (بدائي لأن الإنسان المعزول عن حركة الحياة وتقنياتها لا يمكنه أن ينتج صناعة بحرفية حديثة) لذلك لا بدَّ من العمل على إعادة تأهيل بروكست بإخراجه أولاً إلى الطريق العام ، ليرى ما يحدث في هذا الطريق من مستجدات ومبتكرات ، وليستعين بما هو متاح له في هذا الطريق العام ،

من أدوات عصرية لصناعة سرير حديث ، أكثر مرونة وقدرة على التعاطي مع مقاييس الأشياء المختلفة والمتعدِّدة ، وبهذا التبديل يمكنه أن يستبدل تقنية القطع بتقنية الوصل .

- الحكاية الأثيوبية

«طاعنٌ في السن جمع أبناءه الثلاثة وأخبرهم بأن ما يملكه لا يكفي للقسمة عليهم وأنه سيعطيه لمن يأتي بما يملأ الغرفة .

أعطى كل منهم قرشاً فأتى الأول بكمية من الريش ولم تمتلئ الغرفة ، وأحضر الثاني كمية من القش فلم يملأها ، أما الثالث فأتى بشمعة صغيرة واحدة ملأت الغرفة نوراً غامراً فاض على الغرفة والبيت والعالم»[(١)] .

كيف يمكن أن نعبر ريش الحكاية وقشها وشمعتها؟ كيف نعبر عوالم هذه الشينات؟ كيف يمكن أن نقوم بعمليات ربط جديدة في أذهاننا ، لنبتدع معاني جديدة ، تتوفر على الأصالة والمرونة والطلاقة ، من خلال هذه المجازات؟ كيف يمكن لهذا المجاز أن يُشغل ويُشعل حواسنا بشكل مكثف؟

أترك هذه الأسئلة مفتوحة ليعبر كل قارىء بالحكاية ، وتعبر به .

---

(١) انظر : http://www.jchat.com/ar/default.asp?action=article&id=2875

المجاز والإنسان

أحاول هنا قراءة تحولات التفكير النقدي والمعرفي الذي دار حول موضوع المجاز وعلاقته بالإنسان ، ابتداء من التراث العربي في عصوره الكلاسيكية ومروراً بالعلوم الإنسانية والفلسفة حديثاً وانتهاء بنظرية الغذامي في النقد الثقافي .

وقد حاولتُ أن أربط هذه التحولات بتغير مفاهيم الإنسان للحقيقة والوجود والذات والآخر والعالم والتجربة واللغة والعقل والتمثل . .إلخ .

إن أهمية هذه التحولات لا تكمن في أنها تمثل كشفاً لحقيقة المجاز أو غيره من الأشياء ، بقدر ما تتمثل أهميتها في تغيير علاقتنا به ، فمع كل تحول مفهومي (أي على مستوى المفهوم) تحول علائقي (أي على مستوى علاقتنا بالشيء المفهوم) . ونظرية الغذامي مثلاً تكتسب أهميتها من قدرتها على تغيير علاقتنا بالمجاز والخطاب المجازي ، لا من كونها تمثل حقيقة المجاز ؛ فحقائق الأشياء ستبقى أخطاء مصححة كما يقول باشلار .

يمثل المجاز ، خطاباً وأداةً ونظريةً ، أهميةً بارزة في مشروع الغذامي «النقد الثقافي» فالمجاز يحضر في النقد الثقافي ، بوصفه أداة تشتغل ضمن أفق نظري ؛ لقراءة خطاب ثقافي (الشعر) ، يؤدي المجاز فيه ، بوصفه آلية من آليات الخطاب ، دوراً مركزياً في صياغته .

وإذا كان المجاز يتجلى كذلك في خطاب النقد الثقافي فإننا سنعمد إلى قراءته في مستويين :

الأول : المجاز بوصفه نظرية أو أداة قراءة .

الثاني : المجاز بوصفه آلية إنتاج خطابية .

سنقرأ في المستوى الأول التنظير المنهجي للمجاز في مشروع الغذامي ، وما أنتجه

هذا التنظير من مفاهيم قرائية خاصة بتفكيك الخطاب المجازي .

وستتسع دائرة القراءة في هذا المستوى ؛ لتشمل إسهامات العلوم الإنسانية والفلسفة في التنظير للمجاز ، إضافة إلى إسهامات العلوم التراثية .

وسنقرأ في المستوى الثاني قراءة النقد الثقافي للخطاب المنتج مجازياً ، أي الخطاب الذي أنتجه المجاز الشعري .

يبقى هناك مستوى مهم للقراءة إلا أنني لن أتطرق إليه ؛ وذلك لكونه يمثل محوراً مستقلاً لا يمكن إدراجه هنا . وهذا المستوى يتعلق بصياغة المجاز لخطاب الغذامي النقدي . وفيه يمكن التطرق إلى الاستعارات والمجازات التي كان يرى من خلالها الغذامي موضوعه .

الهامشية المبدعة

لا يمكن بأي حال من الأحوال ، ونحن نرقب هذه الصلات والوشائج المعرفية بين مختلف العلوم الإنسانية ، أن نغفل الاستمدادات المتبادلة بينها ، فما يقع في أي علم منها من أحداث ومكتشفات ، يجد صداه يتردد في بقية العلوم الأخرى . ولا غرابة في ذلك ، فالإنسان ووجوده هما موضوع هذه العلوم ، على اختلاف زوايا نظرها ومجالات عملها .

وإن كانت هذه الوحدة كثيراً ما تغيب عن نظر المشتغلين في هذه العلوم الأمر الذي يؤدي إلى إنتاج «عقلانيات مبعثرة وميالة إلى الاستقلال الذاتي»[1] إلا أن هذا الغياب سرعان ما يتدارك مع كل حدث علمي جديد ، خصوصاً حين تجد هذه العلوم نفسها محرجة أمام الأحداث الكبرى التي تغير رؤيتنا وأدوات عملنا وطرق تفكيرنا .

يمكننا أن نرصد من خلال التأمل في تاريخ العلوم الإنسانية ، خصوصاً الحديثة منها ، ثلاث آليات توضح طبيعة العلاقة بين هذه العلوم ، وهي : الاستمداد والاستثمار والحوار . عبر هذه الآليات تحقق هذه العلوم تكاملها ، وتتبادل تأثيراتها وتأثراتها وتؤكد وحدة موضعها (الإنسان في تجلياته المختلفة) .

وأصبح هذا التفاعل الخلاق بين مختلف هذه العلوم ميدان دراسة وتنظير ، وكان

---

(١) محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص١٧ .

من نتيجة ذلك أن أصبحت العلاقة بين هذه العلوم تأخذ مسميات تعبر عن مفاهيم علمية ، كمفهوم الهامشية المبدعة ، ويعني هذا المفهوم أن الابتكار والإبداع والتجديد في هذه العلوم تنظيراً ومناهج تبرز عند أولئك الذين تجاوزوا حدود تخصصاتهم الأصلية واحتكوا بتخصصات أخرى هامشية[١] .

الإنسان والمجاز في مشروع الغذامي

أجد هذه المقدمة ضرورية بالنسبة لقراءتي للمجاز في مشروع الغذامي (النقد الثقافي) ، فقراءة مشروع الغذامي ، في أي جانب من جوانبه ، لا بد أن تضع في اعتبارها ، أنه معني بالإنسان في الدرجة الأولى ، أي معني بـ «قراءة الإنسان بوصفه لغة كي يجيب على سؤال المشكل الحضاري العربي»[٢] . وقراءة الإنسان لا يمكن أن يستوفيها علم واحد .

وتأكيد هذه الصلة ، يزداد أهمية بالنسبة لموضوعنا ، فللوهلة الأولى يبدو أن موضوع المجاز ومقاربته الثقافية مسألة بعيدة عن الإنسان ، وربما يعتقد البعض أنه موضوع نظري متعالٍ ، في الوقت الذي هو فيه من أشد الموضوعات التصاقاً بحياة الإنسان الثقافية والوجودية ، في تجلياتها اليومية والمثالية والعقدية والفكرية والعقلية ، حتى أنه يمكننا أن نقول بشيء من الاطمئنان «إن الإنسان حيوان مجازي» فلديه قدرات فائقة تمكنه من التصرف في لغته وأقواله وهذا هو معنى النطق الذي يميز بين لغة الإنسان ولغة الحيوان . ولنتذكر أن المعنى الأولي الذي ارتبط بمعنى المجاز في حضارتنا ، كما هو عند (أبوعبيدة المثنى) في «مجازات القرآن» وكما هو عند (ابن قتيبة) في «تأويل مشكل القرآن» هو التوسع في اللغة وطرق القول .

---

(١) انظر تعريف الدكتور محمود الذوادي بالكتاب الصادر عام ١٩٩١باللغتين الفرنسية والانجليزية ولاحقاً بالعربية والذي يتحدث عن الإبداع الناتج عن تلاقح العلوم الاجتماعية . وقد ورد هذا العرض في مقدمة دراسته « أضواء على العوامل الذاتية والموضوعية في ولادة الفكر العمراني عند ابن خلدون» مجلة شئون اجتماعية : جمعية الاجتماعيين بالإمارات ، العدد الخامس والستون ، ربيع٢٠٠٠م .

(٢) مجلة دراسات ، عبدالله الغذامي ، الإنسان بوصفه لغة : سؤال المشكل الحضاري ، العددان الرابع والخامس .

المجاز بهذا المعنى (التوسع والتصرف في اللغة وطرق القول) ، يكشف جانباً من جوانب الإنسان ، ومعنى من معانيه ، وقدرة من قدراته ، وتعريفاً من تعريفاته المتعددة ، فهو مرة حيوان ناطق ، ومرة حيوان اجتماعي ومرة حيوان أخلاقي ، ومرة حيوان سياسي ، ومرة حيوان بياني ، ومرة حيوان عقلاني . .الخ ولعل ما يؤكد صلة المجاز بالإنسان وعالمه وثقافته ، هو اهتمام جميع العلوم الإنسانية والاجتماعية (لاحظ أن صفة الإنسانية تحيل إليه وصفة الاجتماعية تحيل إلى عالمه وثقافته) بما فيها الفلسفة التي تصنف خارج دائرة العلم بموضوع المجاز ، فقد انشغلت جميع هذه العلوم ، دون استثناء ، بالكيفية التي يرى من خلالها الإنسان العالم ، عبر لغته ، وعلاقة هذه الرؤية بالتصورات التي يُكوِّنها هذا الإنسان عن أشياء هذا العالم وأفكاره ومعانيه ، وما يترتب على هذه الرؤية من علاقات ، وأحكام ، وقيم ، ومنظومات فكرية ، وأنساق رمزية ، بل إن المسألة تجاوزت موضوع علاقة الإنسان بالعالم ورؤيته ، ليُصبح الموضوع علاقة الإنسان بالإنسان المختلف معه ثقافةً وجنساً وعقيدةً وهويةً . . الخ .

لقد أدركت هذه العلوم الخطورة التي يلعبها المجاز في صياغة الإنسان وصياغة تصوراته وثقافته ومجتمعه ، فراحت تُعمل جهدها في تفكيكه ؛ من أجل فهمه واستيعابه ، لتتمكن من الحد من تلاعبه بوعي الإنسان ، ولتوجيهه وجهة تخدمه ، وترتقي بإنسانيته .

إذا كنا قد أكدنا أن المجاز موضوع إنساني (أي ينتمي إلى عالم الإنسان سلوكاً ورؤية وتوظيفاً) وإنه محل انشغال جميع العلوم الإنسانية ، فإن عناية مشروع الغذامي به لا تخرج عن هذا الإطار ، وربما تكون هذه العناية مفتاحاً يفتح بوابة النقد الثقافي على منافذ العلوم الإنسانية ، فما من علم من هذه العلوم لم ينشغل بموضوع المجاز ، إلا أن هذا الانفتاح ينبغي ألا يوقعنا في خطأ جسيم ، وهو أن نتصور أن موضوع النقد الثقافي ، هو موضوع هذه العلوم ، وأن أداة نظره العلمية هي أداة نظر هذه العلوم . فإذا كانت جميع هذه العلوم تلتقي في قاعدة مشتركة معنية بنقد الثقافة ، فإنها تتباين في موضوعاتها التي تشتغل عليها ، وتتباين في أدواتها التي تشتغل بها ، وبهذا التباين تحقق تكاملها الثقافي ، وتكشف في الوقت نفسه عن نشاطها الإنساني .

وما يدفعنا إلى الحرص على تأكيد ذلك ، هو العناية التي أولاها الغذامي

لأدوات اشتغاله النظرية ، فقد خصص لها فصلين كاملين أوضح فيهما الأبعاد النظرية والمصطلحية التي سيعمل من خلالها على كشف مسائل مدونة موضوعه (النسق المضمر) .

لقد أنتجت هذه الاشتغالات النظرية ميثاقها المعرفي الخاص - على حد تعبير الغذامي- الذي جاء في شكل نظرية ، تملك من التصورات والافتراضات والاصطلاحات والبناء ، ما يؤهلها لقراءة مادتها قراءة نقدية إبداعية ، تكشف من خلاله ، ما لم يُكشف ، وتقول ما لم يُقل ، وتستذكر ما نسي ، أليست «الثقافة ما يبقى بعد أن ننسى كل شيء»؟[1] لتكون بذلك إضافة معرفية إلى الشأن الثقافي والفكري العام الذي تنضوي تحته جميع الجهود المعرفية .

تقوم نظرية الغذامي «النقد الثقافي» على مجموعة من المقولات الاصطلاحية ، هي : النسق المضمر ، والجملة الثقافية والدلالة النسقية والتورية الثقافية والمجاز الكلي .

لا يمكن مقاربة أي من هذه المقولات إلا ضمن إطارها النظري (بمرجعياته) الذي تشتغل فيه أولاً ، وبعد ذلك مقاربتها ضمن الأطر النظرية الأخرى ؛ ليمكن معرفة تميزها وفاعليتها المعرفية .

ومقاربتنا لمقولة المجاز في نظرية الغذامي تنحو هذا المنحى ؛ إذ إنها تقرأ المجاز بوصفه مفهوماً نظرياً ، يملك فاعليته الخاصة ، وإطار عمله الخاص ، وأفقه المعرفي الذي يشتغل فيه ضمن نظرية الغذامي - بعيداً عن أحكام الإدانة أو الإعجاب التي يمكن أن تصدر بحق المضامين أو النتائج التي انتهي إليها .

تمثل مقولة (المجاز الكلي) في نظرية الغذامي أهم أداة نقدية ، وتأتي أهمية هذه الأداة ممّا تنطوي عليه من حمولات معرفية تتشكل سماتها من ثلاثة أبعاد :

البعد التراثي

فقد استأثر المجاز باهتمام جميع العلماء ، وقدموا حوله اجتهادات معرفية جديرة بالاعتبار ، واختصموا حوله مذاهب شتى ؛ وذلك بسبب اختلاف المواقع العقائدية ، وتنوع المداخل الكلامية والفقهية والمنطقية والبلاغية والتأويلية .

---

(١) جورج طرابيشي ، نقد نقد العقل العربي :إشكاليات الفكر العربي ، ص٢٩٢ .

البعد الحديث

شغلت مقولات المجاز، والاستعارة خصوصاً اهتمام العلوم الإنسانية، وهذا ما دفع (محمد مفتاح) لتقرير هذا الاهتمام في صيغة لافتة يقول فيها «قد لا يبالغ المرء إذا قال: إن أهم ما يشغل الدارسين للغات الإنسانية حالياً هو الاستعارة، فهي موضع اهتمام من قبل اللسانيين وفلاسفة اللغة والمناطقة وعلماء النفس والأنثروبولوجيين . . .»[1] وعلى مستوى النقد الأدبي لعب المجاز دوراً في تفسير أدبية النص الأدبي، كما سيلعب دوراً في (النقد الثقافي) في كشف عمى هذه الأدبية. وعلى المستوى الفلسفي أخذت الفلسفة، وهي تعيد اعتبارها إلى أهمية اللغة في تشكيل الفكر، تولي مقولة المجاز أهمية كبيرة، وقدمت إسهاماتها الحديثة في تفسير كيفية إدراك الإنسان للعالم من خلال مجازات اللغة والذهن.

البعد الخاص

وأعني به البعد الخاص ببلورة الغذامي لهذه الأداة وإضافته إلى مفهومها ونظرته إلى طريقة تشكيلها للكائن.

إن حضور هذا الكم من الاشتغالات على مفهوم المجاز، يدفعنا للبحث في (ذاكرة هذا المصطلح) على غرار الطريقة التي تكلم فيها الغذامي عن ذاكرة مصطلح «النقد الثقافي».

إن الحديث عن ذاكرة هذا المصطلح، سيكشف لنا طبيعة حضور هذه الدراسات في مفهوم الغذامي للمجاز الكلي، فهو يتقاطع معها في جوانب كثيرة، وفي الوقت نفسه، هو يختلف عنها ويتفرد. إن هذه المراوحة تدفعنا إلى قراءة مفهوم (المجاز الكلي) في ضوء البعدين الأوليين «التراثي والحديث» لنتمكن من فهم خصوصية البعد الثالث.

البعد التراثي

على الرغم من الكم الكبير والنقاش الموسع الذي دار في الحضارة الإسلامية

---

(١) محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ص٨١.

حول مفهوم المجاز ووظائفه وعلاقاته بالأبعاد اللغوية والبلاغية والعقائدية والدينية ، إلا أن كل هذا الكم الكبير كان محكوماً بأفق محدود بحدود الرؤية التاريخية التي أتاحتها المعطيات الحضارية في ذلك الوقت ؛ لذلك من المهم تحديد ملامح هذه الرؤية وحدودها ، بدلاً من الاستمرار في الاستغراق في تفاصيل اجتهاداتها وتنوع ممثليها .

في تحديد ملامح هذه الرؤية ، لن يعنينا كثيراً اختلاف بعض التفاصيل أو تنوع صيغها التعبيرية أو تعدد مواقعها الفكرية ، فخلف كل ذلك نسق أو ابستيم معرفي أو نموذج إرشادي ، يجمع ظواهر هذا التشظي . ويستمد هذا النسق أو النموذج تصوراته النظرية من مجموعة من المستويات المتعلقة بـ(١) :

- مستوى ما يمكن التفكير فيه للمتكلم وهو متعلق بتمكن المتكلم من اللغة التي يستعملها ، وبالإمكانيات الخاصة بكل لغة من اللغات البشرية التي اختارها المتكلم . كما إنه متعلق أيضاً بما يسمح به الفكر والتصورات والعقائد والنظم الخاصة بالجماعة التي ينتمي إليها أو يخاطبها المتكلم وبالفترة التاريخية من فترات تطور تلك الجماعة . ثم إنه يتعلق كذلك بما تسمح به السلطة القائمة في المجتمع أو الأمة اللذين يتضامن معهما المتكلم .
- مستوى ما لا يمكن التفكير فيه بسبب مانع يعود إلى محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة . وما لا يمكن التفكير فيه يعود أيضاً إلى ما تمنعه السلطة السياسية أو الرأي العام ، إذا ما أجمع على عقائد وقيم قدسها وجعلها أساساً مُؤسِّساً لكينونته ومصيره وأصالته .

إن تراكب هذه المستويات ، داخل الممارسة النظرية والتطبيقية للمشتغلين بقضية المجاز في الحضارة الإسلامية ، يدفعنا اليوم لقراءة إنتاجهم المتعلق بهذه القضية قراءة نقدية ، تكشف خضوع هذا الإنتاج إلى الشروط التاريخية التي يتداخل فيها المعرفي بالسياسي ، والدنيوي بالديني . وذلك كي لا نقع في أوهام المعرفة العلمية الخالصة النقية ، وهذا يعني أن المجاز ليس قضية بلاغية جمالية تهم البلاغيين ، ونقاد الشعر فقط ، كما أنه ليس قضية كلامية تهم المتكلمين فقط ، وهو ليس آلية لغوية تهم علماء اللغة فقط ، وهو ليس قضية دلالية تهم علماء الأصول والمنطق فقط . إنه كل

(١) محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص ١٠ .

ذلك وأكثر ، فهو تصور للحقيقة ورؤية للعالم وعلاقة بالوجود ، وفهم للغة ، وكشف للإنسان ، ومعرفة بالإله[1] .

إن اشتباك قضية المجاز بكل هذه المستويات والمعاني والاشتغالات والتصورات والميادين العلمية ، يجعل من قراءتها قراءة صعبة ومستعصية ، ولن تجدي محاولات التخصص في ميدان من ميادينها شيئاً ؛ إذ إن كل ميدان يحيل على الآخر تأثراً وتأثيراً ومعنى . وهذا ما يجعل من المجاز موضوعاً غير قابل للانحصار خلف تخوم الحدود ، فهو يعيش بينها ويتنقل ، تماماً كالمعنى الذي لا يمكن لأي ميدان أن يحتكره . لقد أصابته محنة المعنى بلعنتها وألقت عليه بلباسها ، حتى صار المجاز غابة المعنى ، وكم استهلكت هذه الغابة من طاقات عقلية لإضاءتها .

إلا أن هذه الصعوبة لا ينبغي أن تكون مبرراً للبقاء ضمن ضيق الميادين المنفصلة ، بقدر ما ينبغي لها أن تكون دافعاً للسياحة بينها . لنحاول الآن أن نقرأ ملامح هذه الرؤية ، في ضوء هذه الاشتباكات والتراكمات المعقدة .

يعد (أبو عبيدة) أول من وضع كتاباً يحمل مصطلح المجاز وقد سماه «مجازات القرآن» ولم يكن (أبو عبيدة) قد ضبط دلالة المصطلح بعد ، ولكن في سياقات استخدامه كان المجاز يعني طريقة التعبير أو التفسير أو المعنى . ومع (ابن قتيبة) أخذ المعنى العام للمجاز يتخذ تسميات أكثر تفصيلاً ، وهذا ما جعله يستخدم في تعريفه للمفهوم صيغة الجمع بدلاً من صيغة المفرد « المجازات هي طرق القول ومآخذه . ففيها : الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص . . .»[2] .

---

(١) يذهب أمبرتو إيكو في كتابه (التأويل بين السميائيات والتفكيكية) إلى أن تأويل النصوص والمجازات مسألة لها علاقة بموقف الإنسان من العالم والله والحقيقة والمعرفة وبناء الحضارات وتأسيس المدن وتعيين العواصم وتخوم الإمبراطوريات وتعدد اللغات والثقافات .

(أمبرتو إيكو ، التأويل بين السميائيات والتفكيكية ؛ ترجمة سعيد بنكراد) .

(٢) تأويل مشكل القرآن ، نقلا عن محمد العمري ، البلاغة العربية : أصولها وامتداداتها ، ص١٤٨ .

يعطي ابن قتيبة، هنا، لأشكال القول هذه، اسماً نسقياً، هو المجاز، ويضم في نسقيته مجموعة من الأسماء التفصيلية. إلا أن لهذا الاسم النسقي العام معنى ضيقاً خاصاً، هو المعنى الذي يجعل من المجاز مقابلاً للحقيقة، وهو المعنى الذي شغل المتكلمين المهتمين بطبيعة القول الإلهي[1].

إن المعنى العام الذي يعطيه (ابن قتيبة) للمجازات، يحيلنا مباشرة إلى كلام ابن جني الذي يذهب فيه إلى أن اللغة كلها مجاز، فما من قول ينطقه المتكلم، يخلو من هذه الطرق التي سماها ابن قتيبة (الاستعارة، القلب، التأخير. .إلخ) ولكل طريقة من هذه الطرق المجازية، أصل ترتد إليه، ولا بدّ أن يكون هذا الأصل قريباً من الذهن؛ ليمكن الانتقال إليه بسهولة، والأصل يمثل الحقيقة المقابلة للمجاز، سواء بمعناه العام أو بمعناه الخاص، والحقيقة هي المعنى المراد من القول، بمختلف أشكاله وطرقه، أي (مشكل القرآن) حسب تعبير (ابن قتيبة). وهذا ما يرجح أن المصطلحين (مشكل القرآن) و(مجازات القرآن) يعبران عن معنى واحد أو لنقل إنهما موظفان لحل قضية واحدة، فكلاهما يشيران إلى طرق القول التي تخفي وراءها طريقاً أصلياً (هو الاستخدام الحقيقي)، وبسبب هذا الإخفاء يحدث المشكل.

يقابل هذا المعنى العام للمجاز عند ابن قتيبة معنى آخر أكثر خصوصية عند الجرجاني الذي يعرِّفه بأنه « المجاز مَفْعَل من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً. ثم اعلم أن في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطاً، وهو أن يقع نقله على وجه لا يَعْرَى معه من ملاحظة الأصل»[2].

يمكننا الآن من خلال هذين التعريفين، مضافاً إليهما، ما لم نستعرضه من إسهامات حاضرة في الذهن، أن نتتبع حدود المفاهيم المتعلقة بقضية المجاز؛ من أجل أن نستجلي ملامح الرؤية التي عالج من خلالها التراث قضية المجاز.

يمكننا أن نحصر أهم هذه المفاهيم في:

---

(١) المصدر نفسه، ص١٥١.

(٢) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٩٥.

السياق

لم يكن السياق الذي تحدث عنه البلاغيون ، يتجاوز حدود المقام الذي يجري فيه القول أو حدود الجملة التي تنطوي على علاقة إسنادية مجازية ، أو حدود المفردة التي تجاوزت حدود استخدامها اللغوي أو حقيقتها العرفية أو الشرعية . وفي أوسع الأحوال كان المجاز يحتكم إلى سياق الجنس الأدبي الذي قيل فيه ، وفي مقابل هذه الحدود الضيقة ، لم يكن سياق النص حاضراً في تحليلهم لمقولة المجاز ، ولا سياق الخطاب الذي تنتظم عبره النصوص ، وإذا ما كانت هناك التفاتات عند علماء الأصول الذين جعلوا من الخطاب القرآني أو مقاصد الشريعة سياقاً كبيراً وعاماً لكل الآيات والأحكام ، فإنها لم تكن ترقى لأن تمثل توجهاً عاماً أو ممارسة مركزية في ثقافتنا ؛ ونتيجة لضيق هذا الأفق المقامي ، لم تستطع الرؤية التراثية أن ترى الحضارة أو الثقافة أو التاريخ أو المجتمع سياقاً ، يلعب دوراً مركزياً في إنتاج معنى المجاز ، وقد تسبب هذا الضيق في ضمور مجمل الظروف المحيطة بسياق الكلام ؛ إذ إنها لم تكن تظهر إلا على نحو خافت أو عرضي . لا أقصد هنا الظروف المباشرة كالمناسبة والأطراف المتخاطبة ، بل أعني الظروف الثقافية والاجتماعية التي تتحكم في إنتاج الخطاب وتفسيره .

القرينة

لعلها من أكثر العناصر السياقية التي لعبت دوراً في تضييق أفق السياق ، فقد كانت شرطاً ضروري الحضور والوضوح ، كي تصرف المتلقي نحو المعنى المجازي ، لئلا يحدث التباس في المعنى .

وقد غدت شرطاً ، لا يتحقق المجاز بدونه ، إذ شرط المجاز «أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل . .»[1] وهذا ما عبَّرت عنه البلاغة ، فيما بعد ، بالقرينة المانعة «من إرادة المعنى الوضعي»[2] والمراد بالقرينة «هي الأمر الذي يجعله المتكلم دليلاً على أنه أراد باللفظ غير ما وضع له ، فهي تصرف الذهن عن المعنى

---

(١) الجرجاني ، أسرار البلاغة : ص٣٩٥ .

(٢) أحمد الهاشمي ، جواهر البلاغة ، ص٢٩٠ .

الوضعي إلى المعنى المجازي ، وهي المانعة من إرادة المعنى الحقيقي ، قد تكون لفظية : ويلفظ بها في التركيب وقد تكون حالية : تفهم من حال المتكلم أو من الواقع[1]» لا من حال النص أو الخطاب .

لم يتجاوز حال المتكلم أو واقعه في القرينة الحالية ، المحيطَ الفيزيائي الذي يجري فيه التخاطب ، كما إن اللفظ في القرينة اللفظية لم يتجاوز حدود الجملة ، لذلك بقيت القرينة أمراً يقيِّمه المتكلم ضمن منطقه ووعيه وسيطرته وإرادته ، أما ما يقع خارج منطقة الوعي وخارج السيطرة والإرادة فأمور لم يتم التفكير فيها بعد ، أي أنها تنتمي إلى ساحة اللامُفكر فيه[2] .

و إذا كان صاحب (الطراز) يقول «المجازات لا تنفك عن القرائن الحالية أو المقالية»[3] و«المجاز مستور بالحقيقة حتى يظهر بالقرينة»[4] فإنه لم يكن يستوعب

---

(١) أحمد الهاشمي ، جواهر البلاغة ، ص ٩١ .

(٢) يلفت (أركون) في مشروعه الهام في دراسة العقل الإسلامي إلى أن المجاز في الأدبيات الخاصة بالإعجاز قد درس كثيراً بصفته أداة أدبية لإغناء الأسلوب في القرآن وتجميله ، ولكنه لم يُدرس أبداً في بعده الأبستمولوجي بصفته محلاً ووسيلة لكل التحويرات الشعرية والدينية والإيديولوجية التي تصيب الواقع .

(محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، دار الساقي ، ط٢ ، ١٩٩٦ ، ص٩٨)

وقد عبر في كتابه الأخير «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» عن هذا النقص بقوله «كنت قد خططت مشروعاً في السابق لتكريس كتاب لمسألة «المجاز في القرآن» لكي أسد نقصاً فظيعاً وغير محتمل على الإطلاق فيما يخص هذه النقطة . . . وفي الواقع أني لم أتراجع عن هذا المشروع الغني جداً . ولكن الأرضية التي ينبغي أن تحرث شاسعة واسعة ، والأعمال والبحوث التمهيدية معدومة أو لا قيمة لها إذا ما نظرنا إليها من زاوية النقاشات الدائرة حاليا حول المجاز . بالطبع فإن المسلمين سوف يدهشون كثيراً إذا ما سمعوا هذا الكلام . وربما غضبوا غضباً شديداً . فهم لن يعترفوا بهذا النقص وإنما سوف يشيرون بكل فخر واعتزاز إلى الجرجاني والباقلاني وفخر الدين الرازي والسكاكي وكل تلك الأدبيات الهائلة التي كتبت عن الإعجاز» (محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص٦١)

(٣) يحيى العلوي ، الطراز ، ج١ ، ص ٦٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٣٧٩ .

القرائن التي تخترق جمله ووعيه وإرادته وقرائنه الظاهرة ، لذلك لم يستطع أن يفكك المجازات الكبرى التي تتجاوز نطاق جمله ومناطق وعيه .

المفردة

تمثل المفردة مركزاً ، وجَّه أغلب التصورات التراثية المتعلقة بالمجاز ، ولا يكاد هذا التمركز يخرج عن نطاق المفردة إلا في إطار الحديث عن المجاز العقلي ، وهو خروج لا يتجاوز نطاق الجملة النحوية ، وما يؤكد مركزية المفردة ، هو دوران كلمة «اللفظ» ، في أغلب تعريفاتهم للمجاز ، بمعنى الكلمة المفردة لا بمعنى الكلام أو الخطاب الذي يتجاوز نطاق الجملة ، كما في تعريف ابن الأثير «إنها اللفظ الدال على موضوعه الأصلي»[1] . وتعريف الجرجاني «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره كالأسد للبهيمة المخصوصة»[2] وغيرها من التعريفات .

إن هذا الحضور الطاغي للكلمة المفردة في أغلب المعالجات التراثية التي دارت حول المجاز ، يكشف وجهاً آخر من وجوه تمركز التفكير اللغوي في حضارتنا حول الكلمة المفردة وعدم تجاوزه - إلا نادراً - إلى نطاق الجملة والنص . ربما يكون مجاز المتكلمين قد اتسع لعوالم الكائنات من خلال تفكيرهم في عالم الحس والشهادة من جانب وعالم الغيب من جانب آخر وما يحكم هذين العالمين من مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» ، وربما يكون مجاز البلاغيين كذلك ، من خلال اهتمامهم بعالم الحس من جانب ، وعالم الخيال والعقل من جانب آخر ، إلا أن الانتقال بين هذه العوالم لم يكن يتم إلا عبر الكلمات المفردة ، وفي حدود الثقافة الواحدة ، ولعل النقاشات الحادة التي دارت في ساحات علم الكلام حول صفات الله وأسمائه ، وما تجسد من ذلك في صياغات مجازية قرآنية ، لدليل على غلبة الكلمة المفردة ، فقد كانت أغلب تلك النقاشات تدور حول تأويل المفردات القرآنية والعلاقات الإسنادية في حدود الجملة النحوية . يمكن أن نستثني هنا المتصوفة الذين فتحوا آفاقهم على عالم الروحانيات المجردة ، فتحرروا من معاني المفردات المعجمية والتجسيدات الخطابية للغة .

---

(١) يحيى العلوي ، الطراز ، ص٤٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤٨ .

المتكلم

ذات متمكنة ببلاغتها ، تمتلك القدرة على أن تطابق بين قصدها وقصد اللغة ، والمجازات وحقائقها حاضرة في وعيه ؛ لذلك يستطيع أن يتحكم في اللغة ، ويجعلها تنطق بصوته الخاص المتفرد ، فهو صوت لا مجموعة أصوات .

هذا هو التصور الذي يعبِّر عنه مفهوم «بلاغة المتكلم» الذي ينص على أن بلاغة المتكلم هي «ملكة في النفس يقتدر بها صاحبها على تأليف كلام بليغ : مطابق لمقتضى الحال»[١] .

وتعني الملكة هنا «الهيئة أو الصفة الراسخة الثابتة في نفس المتكلم ، ويمكنه بواسطتها أن يعبر عن المعاني التي يريد إفادتها لغيره بعبارات بليغة أي مطابقة لحال الخطاب»[٢] .

العلاقة

في تعريفات المجاز ، ما يشير إلى أنه عملية يتم فيها نقل اللفظ من أصل إلى فرع ، أي من مستوى إلى مستوى آخر أو من مجال إلى مجال آخر . ولا يمكن لهذا النقل أن يتم من دون علاقة بين الأصل والفرع ، أو بين المستوى والمستوى الآخر ، أو بين المجال والمجال الآخر ، وقد اختلف البلاغيون في تقييمهم لهذه العلاقة ، من حيث القرب والبعد ، أو الظهور والخفاء ، أو الوضوح والغموض ، أو التناسب والتنافر . وقد أثمر هذا الاختلاف حديثاً موسعاً ومفصلاً عن مجمل العلاقات التي تربط بين الأشياء ، كالمشابهة والتضاد والسببية والإسناد والمجاورة والمماثلة والإرداف . وكان من نتيجة ذلك ، تسمية مختلف الظواهر التي كان يدرجها (أبوعبيدة) ، و(ابن قتيبة) تحت تسميات عامة كالمجاز ، بأسماء علمية محددة (الكناية والاستعارة والمجاز العقلي وو . .إلخ) بحسب العلاقة الكائنة بين الشيئين .

وقد أنتجت فكرة النقل ثنائيات ، شغلت العلاقة بينها اهتمام كل البلاغيين ، من مثل ثنائيات «المشبه والمشبه به ، والمستعار والمستعار له ، والحقيقي والمجازي ،

---

(١) يحيى العلوي ، الطراز ، ج١ ، ص٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٤ .

والمعنى والمعنى المراد . . . إلخ» .

لا يمكن أن يحدث المجاز من دون الوعي بعملية النقل هذه ؛ فغياب هذا الوعي يجعل من المجاز حقيقة . أو لنقل إن غياب عملية النقل عن الوعي ، يُبقي المجاز متخفياً أو «مستوراً بالحقيقة» على حد تعبير يحيى ابن حمزة العلوي .

إن الثنائيات التي أنتجتها فكرة النقل ، أبقت التفكير البلاغي في عملية المجاز مشدوداً إلى هذين الطرفين ، أكثر مما هو مشدود إلى النص أو الخطاب الذي يمثل ساحة الحياة التي يعيش فيها المجاز بطرفيه ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، لم يلتفت البلاغيون إلى نسبية هذه العلاقة واختلاف رؤية الثقافات لها ، وما يترتب على هذه الاختلافات ، من تعدد وتنوع في طبيعة التشبيهات ، والاستعارات ، والكنايات ، وغيرها من المجازات ، التي تتمثل من خلالها الثقافات والعقول الأشياءَ ، بل ولم يلتفتوا إلى أن الثقافة الواحدة تتعدد في ذلك وتختلف باختلاف زمنها التاريخي .

ومع ذلك ، لا نعدم بعض الإشارات التي تلمح إلى ذلك كقول الجرجاني « إن الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم وما يقتضيه ظاهر البنية وموضوع الجبلة»[1] فأحوال المخلوقين وعاداتهم ما هي إلا ثقافتهم التي يرون من خلالها العالم . ويشير ابن حزم إلى علاقة المشابهة التي تحكم كل أشياء هذا العالم ، في سياق رده على القائلين بالقياس استناداً إلى مبدأ المشابهة بين الأشياء .إذ « العالم كله متماثل في بعض أوصافه»[2] و« ليس في العالم شيئان أصلاً - بوجه من الوجوه - إلا وهما مشتبهان من بعض الوجوه وفي بعض الصفات وفي بعض الحدود لا بد من ذلك»[3] .

صحيح أن كلام (ابن حزم) لا علاقة له مباشرة بسياق الحديث عن اختلاف الثقافات في تسميتها للعلاقات التي تربط بين الأشياء ، إلا أن في التفاتته إلى أن علاقة المشابهة لا يخلو منها شيئان في العالم ، ما يلفت الانتباه إلى أن الثقافات

---

(١) الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ص٣٩٥

(٢) ابن حزم الأندلسي ، الإحكام في أصول الأحكام ؛ تحقيق محمود حامد عثمان ، ص١٢١٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٣٢٥ .

تختلف في تقريرها للتشابه ، بناء على اختلاف تجربتها مع الأشياء ، وما يترتب على ذلك ، من اختلاف رؤيتها للعلاقة بين هذه الأشياء -على الرغم من وجوه الشبه التي تجمع بين أشيائه- واختلاف رؤيتها للعالم .

لم تحتل هذه الإشارات وغيرها مساحة لافتة ، تسمح لنا أن نزعم أن تراثنا قد وضع في اعتباره أهمية النظر إلى اختلافات الثقافات في تسمية العلاقة التي تحكم أطراف المجاز .

إن اختلاف المجازات بين الثقافات يعبّر عن اختلاف رؤى هذه الثقافات للعالم ، فكل ثقافة ترى العالم عبر صورها المحسوسة ، ونتيجة لاختلاف علاقتها بهذه الصور المحسوسة ، تختلف مجازاتها التي تعبِّر عن رؤاها ، فالمجاز علاقة تنسجها الثقافات واللغات بين أطراف محايدة في الخارج ، لكنها منحازة في الخطاب واللغة .

الحقيقة

تمثل الحقيقة وجهَ المجاز ، ويتعرف من خلالها عليه ؛ لذلك تُعد في التفكير البلاغي شرطاً لا يكون المجاز بدونه « من شروط المجاز أن يكون مسبوقاً بالحقيقة وليس من شروط الحقيقة أن يكون لها مجاز»[١] .

يعني هذا أن المجاز ، يفقد معناه أو مجازيته ، إذا لم يكن له في الذهن حقيقة يَرتد إليها ، ويُستوعب من خلالها ، وعلى هذا ، فالصور المجازية التي لم ننجح في تفكيك أستار حقيقتها ، ستبقى حقائق لا يمكن إثبات مجازيتها ؛ فهي غير مسبوقة في أذهاننا بحقيقة تتقابل معها ؛ لتبان . و«إنما يقال في اللفظة : إنها مجاز إذا ثبت لها حقيقة في موضع وتستعمل في غيره على بعض الوجوه»[٢] .

ولكن ما المقصود بالحقيقة المقابلة للمجاز ؟

يبدو أن علماء الكلام ، هم الأكثر عناية بتحديد مفهوم الحقيقة والمجاز في اللغة ؛ وذلك لارتباط هذين المفهومين ، من جهة باللغة المعبرة عن أفعال الله وصفاته ، ومن جهة أخرى لارتباط هذين المفهومين بالمعتقدات التي كانت تحملها كل فرقة إسلامية

---

(١) يحي العلوي ، الطراز ، ص٩٩ .

(٢) سميح دغيم ، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي ، ص١١٧٢ .

عن الله . وقد دفعهم هذا الارتباط إلى إعمال هذين المفهومين في قراءة الخطاب القرآني ، إعمالاً يخدم جدلهم الكلامي ؛ للانتصار على خصومهم من الملل أو النحل الأخرى . من هنا فالحقيقة في تصورهم ، بقدر ما هي تعبِّر عن حقيقة الدلالة اللغوية ، فإنها تُعبِّر أيضاً عن حقيقة معتقداتهم ، والمجاز بقدر ما يتجاوز المعنى الوضعي للغة ، فإنه يتجاوز حقيقة معتقّداتهم ؛ لذلك لابدَّ من إعادته إلى أصله الذي تجاوزه ؛ ليتطابق مع المعتقد الكلامي ، بذلك تكون اللغة متسقة مع المعتقد الفكري .

(المجاز تجاوز عن حقيقة المعتقد) هذا هو المعنى المسكوت عنه في ممارسة المتكلمين ، والدليل على ذلك اختلافهم حول حقيقة بعض الآيات ، فبعضهم يعدها مجازاً ، وبعضهم يعدها حقيقة ، فما يوافق المعتقد يُعد حقيقة ، وما يتجاوز المعتقد يُصبح مجازاً ، ينبغي البحث عن حقيقته .

انطلاقاً من هذه المشاغل الكلامية ، راحوا يعرِّفون الحقيقة بأنها «ما أفيد بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية»[(١)] و«حد الحقيقة ما لم ينقل عن موضعه»[(٢)] . «ونعني بقولنا ما وُضعت له وضع أهل اللغة»[(٣)] .

ولا تختلف تعريفات البلاغيين ، وعلماء اللغة للحقيقة المقابلة للمجاز عن تعريفات الكلاميين ، فهي عند ابن جني «ما أقر في الاستعمالات على أصل وضعه في اللغة»[(٤)] وعند ابن الأثير «اللفظ الدال على موضوعه الأصلي»[(٥)] .

تحتكم جميع هذه التعريفات إلى الاستخدام الأولي الأصلي الوضعي لأهل اللغة في تعريف الحقيقة ، ولكن ما علاقة هذا الاستخدام بالحق الذي اشتقت منه كلمة الحقيقة ؟

لمعرفة ذلك ، سنقرأ الفقرة التالية : «اعلم أن الحقيقة فعيلة واشتقاقها من الحق

---

(١) سميح دغيم ، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي ، ص ١١٧٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١١٧٣ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١١٧٣ .

(٤) يحيى العلوي ، الطراز ، ص ٤٨ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٤٨ .

في اللغة ، وهو الثابت . وهو يذكر في مقابلة الباطل ، فإذا كان الباطل هو المعدوم الذي لا ثبوت له ، فالحق هو المستقر الثابت الذي لا زوال له ، فلما كانت موضوعة على استعمالها في الأصل قيل لها حقيقة أي ثابتة على أصلها لا تزايله ولا تفارقه . . .»[1] .

الحقيقة حسب هذا التصور ، تعني الثبات والأصل المستقر الظاهر الذي لا يزول ، وفي المقابل يمثل المجاز التحرك «المجاز فعل من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه »[2] والفرع « المجاز فرع على الحقيقة »[3] والخفاء «فالحقيقة ظاهرة والمجاز خفي»[4] .

تعبِّر الحقيقة ، حسب هذا التقابل ، عن الحق الثابت المستقر الذي لا خلاف عليه ، وتكتسب التعبيرات اللغوية حقيقتها من قدرتها على التعبير عن هذه الأمور المتعلقة بالوضع الأصلي للعالم ، وهي تعبيرات محدودة بحدود ثوابت هذا العالم ، من هنا تأتي الحاجة إلى الاتساع - وهو المعنى الأولي الذي استعمله أبو عبيدة للمجاز - المعبِّر عن حركة هذه الثوابت المستقرة وتجاوزها .

وبهذا الاتساع ، يغدو المجاز ، لا اتساعاً في اللغة فحسب ، بل اتساع في الوجود والعقل والرؤية ، وتُشيَّد من خلاله حقائق ثقافية كبرى ، تتسم بالتعدد والاختلاف والتباين . وبذلك تغدو الحقائق الكبرى التي تعبِّر من خلالها كل ثقافة عن رؤيتها للوجود مجازاً منسياً يُولد مجازات تُكشف حقائقها بالارتداد بها نحوه ، أي نحو هذا المجاز المنسي الذي يقدم نفسه في صورة حقيقة كبرى .

وبذا لا يغدو المجاز ، لفظاً مفرداً أو جملة نحوية ، نبحث لها عن أصل ، أو حقيقة لغوية أو عرفية أو شرعية مُصطلَح عليها ، بل هو أوسع من ذلك ؛ إذ المفردة أو الجملة ، تحيل على نسق تصوري (مجازيٍّ) ثقافي وعقائدي وديني ، يقدم نفسه في صورة حقيقة (وهو ما أسميناه بالمجاز المنسي) إلا أن هذه الصورة للحقيقة لم يتسع لها التصور البلاغي والكلامي للمجاز ؛ لذلك لم يضع هذا التصور في اعتباره الحقائقَ الكبرى

---

(١) يحيى العلوي ، الطراز ، ص ٤٦ .

(٢) الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ص ٣٩٥ .

(٣) يحيى العلوي ، الطراز ، ص ٣٧٨ .

(٤) المرجع نفسه ، ص٣٧٩ .

(المجازية) التي تقسم الناس ثقافات وملل ونحلل ؛ فقد بَقي محصوراً في نطاق الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية المتداولة ضمن ثقافة واحدة .

وإذا كان هذا التصور قد التفت إلى أن «الحقيقة قد تكون مجازاً والمجاز قد يعتبر حقيقة»(١) فإنه لم يتجاوز في هذه الالتفاتة نطاق المفردات والجمل النحوية ؛ إذ بقيت جمل الحقيقة والثقافية والخطاب التي يُشيد من خلالها الإنسان عالمه بعيدةً عن اهتمامه ؛ وهذا ما جعل من مفهوم الحقيقة لديه مفهوماً أحادياً مطلقاً .

المسافة

لم تكن المسافة بين المجازات وحقائقها في المعالجات التراثية من الاتساع ، بحيث تنسي دارسها أصولها التي انبثقت منها ، فالمدونة اللغوية كانت وما زالت تحتفظ بكلا الاستخدامين (المجازي والحقيقي) جنباً إلى جنب ، وكان كل منها يحيل إلى الآخر ، أما المجازات التصورية الكبرى المتعلقة بالثقافة والوجود التي تستبطن داخلها مسافات زمنية بعيدة تُنسي مستخدمها أطرافها المجازية ، فقد بقيت في مأمن عن الكشف والحفر ، وهذا ما أبقاها فاعلة من غير التفات إلى تكويناتها المجازية .

تلك هي أهم ملامح رؤية التراث للمجاز ، بقي أن نشير أخيراً إلى أن المحرك الأساسي الذي كان يقف وراء هذا الرؤية ، هو محرك كلامي تشغله قضايا عقائدية وصراعات دينية وسياسية بين الملل وبين النحل ، تستهدف خدمة تصوراتها عن الإله والكون ، كما تستهدف إثبات صحة معانيها الاعتقادية ؛ لتكون هي الأولى بالتبني والانتشار(٢) . وقد تركت هذه الصراعات آثارَها حتى في المعالجات البلاغية المهتمة

---

(١) يحيى العلوي ، الطراز ، ص٩٩ .

(٢) يذهب (أركون) في نقده للعقل الإسلامي إلى أن التحليل اللغوي والألسني لعبارت (على حقيقته ، على الحقيقة ، في الحقيقة) التي تتكرر في كتابات المتكلمين في الإعجاز ، يبين أن الحقيقة النهائية المستهدفة من قبلهم ، هي حقيقة الله المتجلي في النص القرآني ، والذين يدافعون عن الله يُدعون بأهل الحق . وقد كان المتخاصمون من أشعرية ومعتزلة وإمامية يزاودون على بعضهم بعضاً في الدفاع عن حقوق الله باسم الحقيقة التي يتبنونها . وقد نسوا – أو على الأقل تناسوا – حقيقة أنهم إذ يبذلون كل ما في وسعهم من أجل فرض سيادتهم أو مشروعيتهم فإنهم يقوون بذلك من سلطتهم السياسية .

بالشعر ، ومعالجتهم لقضية الإعجاز القرآني بمنظوراتها المختلفة ، نموذجاً لحضور هذه الآثار في صميم الكتب المعنية ببلاغة الشعر والخطاب ، وهذا ما جعل من المجاز والإعجاز قضايا بلاغية وعقائدية ونقدية .

المعالجات الحديثة للمجاز

لنر الآن كيف تعاملت المعالجات الحديثة مع قضية المجاز؟ يمكن أن ندرج المعالجات الحديثة التي انشغلت بقضية المجاز ضمن ميادين :

- النقد الأدبي .
- العلوم الإنسانية والفلسفة .

بطبيعة الحال لا يمكننا أن نناقش معالجات هذه الميادين - إذ هي في الحقيقة ليست ميدانين بل مجموعة ميادين - بصورة تفصيلية ، لذلك سنكتفي بإعطاء لمحات سريعة تشير بشكل عابر للنقلة النوعية التي أحدثتها هذه الميادين في دراسة قضية المجاز .

النقد الأدبي

لقد وجد النقد ، منذ تحول نحو الأدبية في دراسة العمل الأدبي ، في المجاز بؤرةً جمالية خالصة من أي منفعة ؛ لذا راح يُعمل أدواته التحليلية في اكتشافها ، تحت مسميات الانزياح والأدبية والجمالية ومسافة التوتر والشعرية . اجتهد كل مفهوم من هذه المفاهيم في اكتشاف أسرار اللغة الأدبية ، وطريقة توليدها للمجازات أو ما أصبح يعرف بالصور الفنية .

وأخذت الدراسات الأدبية ، تحت تأثيرات ما يسميه (جادمير) بالتمايز الجمالي[١] ، تنأى باللغة الأدبية المصاغة صياغة مجازية عن الواقع الخارجي وما

---

(١) لقد حرصت هرمنوطيقا جادمير على محاربة كل ما يحول بيننا و بين الاقتراب من الظواهر أي ما يشعرنا بالغربة تجاه الظواهر ، وقد شن هجوماً على فكرة الوعي الجمالي المجرد (التي أسسها كانط فلسفياً) من الواقع والطبيعة والحقيقة الإنسانية وسماها الوعي الجمالي المغترب . وما يحدث في حالة هذا الوعي هو أن الخبرة تتجاهل عناصر العمل فوق-جمالية مثل : غرضه ووظيفته ومعنى ==

يتصل به من سياق دنيوي ، معتبرةً اللغة الأدبية «دالاً» لا يحيل على الخارج ، فهو لا يحيل إلا على نفسه ، وبذا تحولت المجازات إلى دوال جمالية غير متورطة بأية قيم مضمونية ، أو انحيازات دنيوية ، ولا تخفي وراءها غير أسرار جمالية تدهش الناقد ، وتدفعه لمحاولة اكتشاف أسرارها المفارقة للخارج .

وقد استثمر النقد الأدبي ، في بحثه عن الأدبية ، الدراساتِ الحديثة للمجاز التي أنجزها اللسانيون ، وكان في مقدمة هذه الدراسات البحوث المتعلقة بالاستعارة . وتكمن أهمية هذه البحوث في أنها أحدثت قطيعة مع التعريف الأرسطي الذي يرى أن الاستعارة استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة . وعلى إثر هذه القطيعة ، انبثقت نظريات جديدة وسعت من هذا المفهوم كالنظرية التفاعلية والسياقية والحدسية ؛ لمواجهة النظرية الاستبدالية التي سادت عصوراً طويلة(١) .

وباستثمار النقد الأدبي لهذه الدراسات الاستعارية والمجازية ، انفتح أفق الناقد على مزيد من المساحات الجمالية في النص الأدبي .

العلوم الإنسانية والفلسفة

على الرغم من أن النقد الأدبي ، يُعد من العلوم الإنسانية بمعنى من المعاني ، وعلى الرغم من أن الفلسفة لا تعد علماً ، والخصومات التي بينها وبين العلوم الإنسانية أكبر من أن يجتمعا في ميدان واحد ، فإني قد فضلت هذا التقسيم ؛ وذلك لأنه قائم على نظرة كل ميدان من هذه الميادين إلى اللغة والمجاز .

== مضمونه ، وتجرده من كل عناصر المضمون التي يمكن أن تجعلنا نتخذ اتجاهاً أخلاقياً أو دينياً ، وتنظر إلى العمل من حيث وجوده الجمالي فحسب . وقد أطلق جادمير على عملية التجريد هذه التي يتم فيها تمييز البعد الجمالي عن كل العناصر الأخرى للعمل اسم مبدأ التمايز الجمالي .

(هانز جيورج جادمر ، تجلي الجميل ، ترجمة : د .سعيد توفيق ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ١٩٩٧)

(١) انظر :

- يوسف مسلم أبو العدوس ، النظرية الاستبدالية للاستعارة ، حوليات كلية الآداب ، الحولية الحادية عشرة ، ١٩٨٩ / ١٩٩٠ .
- محمد مفتاح ، تحليل الخطاب الشعري .

فالنقد الأدبي معني باللغة في استخدامها الإبداعي الذي يحقق للأدب أدبيته ، وهذا ما يجعل من نظرته للمجاز نظرة تقوم على محاولة اكتشاف الأسرار الجمالية الناتجة عن استخدام اللغة بشكل غير مألوف ، لذلك فهذا النقد غير معني بالمجازات الميتة والاستخدام المكرور للتراكيب اللغوية في النصوص الأدبية ، كما أنه غير معني باللغة غير الإبداعية ، أي بالنصوص التي لا تنطبق عليها المعايير الأدبية ، كالنصوص الفلسفية والصحفية والخطابات الاجتماعية واللغة اليومية .

في مقابل ذلك نجد العلوم الإنسانية والفلسفة ، تُعيد اعتبارها للغة ، ولكن ليس للغة الإبداعية فقط ، كما هو الأمر في النقد الأدبي ، بل تعيد اعتبارها للغة بوصفها فاعلية من فاعليات الإنسان المعبرة عنه ، أياً كانت هذه اللغة ، وفي أي مستوى تعبير تجلت . والأمر لا يقف عند إعادة النظر والاعتبار للغة في تجلياتها المختلفة ، فمقاربات العلوم الإنسانية والفلسفة للمجاز ، تقوم أساساً على إعادة النظر في مفهوم العقل والعقلانية والذات والثقافة والخيال ، وأخيراً اللغة باعتبارها جسد هذه المفاهيم . إن كل قراءة جديدة لهذه المفاهيم ، تنتج مقاربة جديدة للمجاز ، وتكشف سراً من أسراره ومعنى من معانيه . فكيف قرأت الفلسفة والعلوم الإنسانية هذه المفاهيم؟ وما الذي أحدثته من مقاربات جديدة للمجاز ومكتشفات حديثة؟

لقد وجدت العلوم الإنسانية أن قيم الإنسان ولغته ونظرته إلى العالم وعلاقاته وثقافته ، تتجسد في لغته وخطاباته وطرق قوله ومجازاته . ووجدت الفلسفة أن الفكر والحقيقة ، لا يمكن تجريدهما من الصيغة اللفظية ؛ لذلك أخذت تولي اهتماماً للظواهر الخطابية ، وتأتي في مقدمة هذه الظواهر قضية المجاز وعلاقته بالمعنى والحقيقة .

والانفتاح الذي شهدته الفلسفة على العلوم الإنسانية ، المعنية بدراسة الإنسان في خصوصيته الثقافية ، دفعها إلى أن تتخلى عن تجريداتها الكونية العامة التي تخاطب من خلالها إنساناً كونياً لا خصوصية له ، على مستوى اللغة أو الثقافة . وبهذا الانفتاح تخلت الفلسفة عن عمومياتها وتجريداتها وكلياتها ، لتشيِّد خطابها انطلاقاً من لغتها الخاصة وثقافتها الخاصة . وبذا أدركت أن الإنسان لا يرى العالم من منظور فلسفي واحد ، ولا يرى العلاقات من منظور منطقي صارم موحد ؛ ففي المنطق الحديث لم تعد العلاقات حقائق خارجية موجودة في الأشياء ، بل غدت تصورات مفهومية تشيدها الذات ، أي أن الذات تسمي العلاقة بين الأشياء ، بناء على

خلفيتها المعرفية وتصوراتها المفهومية ، ومعاييرها القيمية ، أو لنقل وفق أنساقها الرمزية .

ومعنى هذا ، أن الذات ترتب علاقاتها بالعالم وفق رؤيتها ، لا وفق وجود العالم ، إذ العالم صامت ، و أقرب إلى الحياد ، تماماً كالنص أو الأثر كما يسميه (بارت) ولا ينطق أو ينحاز إلا حين نشرع في قراءته ، أي نشرع في تخيله أو نَثقُفه ، فنحيله إلى ثقافة خاصة . هكذا تُشيِّد كل ثقافة عالمها الخاص الذي يمثل رؤيتها ، و تشيِّد كل ذات رؤيتها الخاصة التي تمثلها داخل هذه الثقافة ، بشكل متجانس أو غير متجانس معها ؛ إذ الثقافة ليست بالضرورة مركباً متجانساً ، كما تشيِّد كل جماعة داخل هذه الثقافة ما يجسد تصوراتها ، ورؤيتها على نحو غير متطابق مع الثقافة التي تندرج ضمنها .

وبهذا التصور أصبحت الذات هي التي تبدع الأشياء حين تتخيلها أو تتصورها أو تتمثلها عبر مجازاتها ، ومن هنا لم تعد الأشياء تعني شيئاً قبل أن تدخل منطقة إبداع الذات ، وهذا يعني أن المعنى الذي نراهن عليه ، ونحترب على امتلاكه ، سواء أكان معنى للكون ، أو للوجود ، أو للنصوص ، أو للكائن ، أو للإله ، هو من صنع هذه الذات ، التي من أهم خصائصها التحول والتغير والتقلب والقصور «فالذات ليست كائناً وإنما عمل أو جهد . إنها الحركة التي يقوم بها الفاعل على ذاته والتي يحاول بواسطتها أن يشكل تجربته ويخلع عليها معنى ما»[(١)] ومن ثَمَّ فإن المعنى المرهون بمركزيته معنى ناقص ومتغير ومتحول وغير مستقر ، والعلاقات أيضاً التي تُحدد معانيها في فضاء هذه المركزية علاقات متغيرة ومتحولة وغير مستقرة ؛ وذلك لتحُّول معناها ، فما كان بالأمس متضاداً يغدو اليوم متشابهاً ، وما هو اليوم متشابه ، ربما يغدو غداً متضاداً ، بل إن ما يبدو الآن متشابهاً في مقام ما ، يغدو متناقضاً في مقام آخر ، وهكذا يبقى الإنسان سيرورةً لا تعرف السكون .

وما ينتهي إليه باحث أصولي كطه عبد الرحمن - بالمعنى الفكري وليس بالمعنى الإعلامي الهجائي - وهو من الطراز الأول الذي لا يشق له غبار في مجال

---

(١) عبارة (ف . دوبيه) في كتاب التفكر في الذات ، نقلا عن محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص ٨٠ .

الفلسفة القديمة والحديثة - من تقرير نسبية معنى التضاد والتشابه ، لدليل يؤكد صحة هذا المنحى في النظر إلى المعنى . فهو يقول في صدد هذه العلاقة بعد أن يستعرض آراء كبار علماء المنطق الحديث في ألمانيا الذاهبة نحو هذا المنحى «إن الأصل في هذه (المقابلة) وتلك (المماثلة) إنما هو أصل واحد ألا وهو اتفاق شيئين في أوصاف واختلافهما في أوصاف ، فمن همه جانب الاتفاق ظفر بحاجته في اسم المماثلة ، ومن همه جانب الاختلاف ظفر بها في اسم المقابلة»[1] .

على هذا النحو تبدو معاني الأشياء ، ومعاني علاقاتها في مرايا الإنسان ذات الوجوه المتعددة .

وتُعد العلاقة بين المجاز والحقيقة في قراءتها للإنسان مثالاً لهذا التحول والتغير في المعنى . لقد ظلت العلاقة بين المجاز والحقيقة علاقة ضدية في التفكير البلاغي القديم ، على رغم علاقات المشابهة التي توجبها البلاغة بين طرفي المجاز والحقيقة ، ولكن لارتباط المجاز بالخيال أصبح التصور العام له أنه مضاد للحقيقة ، وقد تسرب معنى العلاقة هذه إلى التفكير الفلسفي الذي راح يضج من التعبيرات المجازية التي يعدها تشويشاً للفكر ونقائه ، حتى ذهب في أقصى حالاته المتطرفة إلى محاولة خلق لغة رمزية مجردة ، تعبِّر عن التفكير المجرد .

قبال هذا المعنى راح الفكر الحديث يعيد النظر في هذه العلاقة ، و في تفسيرها ، ابتداءً من نيتشه وليس انتهاء بدريدا ، وتحولت هذه العلاقة إلى تساوي تعبيرات الحقيقة مع تعبيرات المجاز في كون كل منهما تعبير عن أوجه الشيء المتعددة ، بمعنى أن كل تعبير تضعه اللغة ، هو تعبير عن وجه من الوجوه ، وكشف لجانب من الجوانب ، وإماطة للثام من لُثُم الحقيقة ، كما أن لكل تعبير حجباً ، وستراً ، وتضليلاً .

بهذا التحول يمكن إعادة قراءة دقائق العلاقات التي اكتشفتها البلاغة بين ما سمته التعبيرات الحقيقية ، والتعبيرات المجازية ؛ من أجل توظيفها توظيفاً جديداً .

وكم كان (نيتشه) حاذقاً حين عرَّف الحقيقة بأنها « حشد مضطرب من الاستعارات والمجازات المرسلة ، والتشبيهات بالإنسان» وفق (نيتشه) تغدو كل مدركاتنا التي نعدها حقائق ، حشد من الاستعارات . وإذا شئنا أن نستثمر مقولة

---

(١) طه عبدالرحمن ، فقه اللغة ، ص١٥٥ .

(نيتشه) في سياقنا الإعلامي الذي لم يكتب لـ(نيتشه) أن يدركه ، فسنقول : إن حقائق مدركاتنا سيل مضطرب من الاستعارات والمجازات المرئية المرسلة من قبل مختلف الأجهزة الإعلامية الحديثة .

وبذا يغدو حتى القول الفلسفي «قولاً ليس عبارياً خالصاً و لا قولاً إشارياً خالصاً ، وإنما هو قول يجمع بين العبارة (القول ذو المعنى الحقيقي والمحكم والمصرح به) والإشارة (القول ذو المعنى المجازي أو المشتبه أو المضمر) على وجوه مختلفة»[١] .

وبلغ الأمر بنيتشه أن جعل من الاستعارة أصلاً للمفهوم بدلاً من الحقيقة اللغوية كما هو الأمر عند أرسطو وذلك لأن الإنسان لا يدرك الأشياء على ما هي عليه في ذاتها وإنما يدركها عبر صلتها بأحواله الخاصة ، وذلك بإضفاء صفاته عليها حتى تشبهه على الوجه الأتم فتكون كل مدركاته عبارة عن استعارات[٢] .

تغدو الاستعارة بهذا الفهم ، الظاهرة الأكثر دلالة على تغير نظرتنا إلى الأشياء ، فحين تتغير هذه النظرة ، أو تنزاح عن مكانها ، نقوم عبر جهاز اللغة باستبدال استعارتنا القديمة ، وإحلال استعارات جديدة ، أو ربما نقوم بتحويلات استعارية أي نحوِّل الاستعارة نفسها ، من ميدان إلى ميدان آخر كأن ننقل استعارات الحب والجنس من ميدان العشق والزواج ، إلى ميدان الكتابة .

استبدال الاستعارات ، أو تحويلاتها ظاهرة ، نجدها في الفلسفة والسياسة والأدب والثقافة الشعبية والدعاية والإعلان ، كما نجدها في كلامنا التواصلي اليومي . ويمكن عن طريق تتبع حركاتها وتغيُّراتها رصد التحولات الفكرية التي يمر بها تاريخ كل مجال من المجالات المذكورة[٣] .

من هنا خرج موضوع الاستعارة عن احتكارية علوم البلاغة ؛ ليغدو موضوعاً أثيراً ، لدى الدراسات الفلسفية والاجتماعية والمنطقية والسياسية فضلاً عن

---

(١) طه عبد الرحمن ، فقه اللغة ، ص٦٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٧٨ .

(٣) لاحظ تغير الاستعارات المعبرة عن مفهوم الحاكم (الراعي والأب والربان وظل الله) ومفهوم النص (المرآة والفيض والمصباح والمركب الكيميائي ولعبة الشطرنج والبصلة الضخمة) ومفهوم المجتمع (الآلة المعقدة والجهاز العضوي والخلية الحية والمسرح والنص واللغة والحقل والساحة) وغيرها من المفاهيم .

الدراسات اللسانية التي تعد بأدواتها مرجعاً لا غنى عنه لأي علم من العلوم .

وبانفتاح العلوم الإنسانية والفلسفة على موضوع الاستعارة أدركنا أن الاستعارات وسائل مفهومية للإدراك أو لخلق الواقع ، وليست مجرد وصف أمين له أو مجرد حلية تزينية ، تجمل المعنى وتحسن اللفظ كما كانت البلاغة تقول .

وكان من ثمرة هذا الانفتاح ما أبدعه (لاكوف وجونسون) في كتابيهما (الاستعارات التي نحيا بها) (١٩٨٠) و«الفلسفة في الجسد : العقل المتجسد وتحديه للفلسفة الغربية» (١٩٩٩) ، وقد بنيا مشروعهما المشترك في هذين الكتابين على أن العقل لا ينفصل عن تجربة الجسد بل أن التجربة العقلية في كثير من جوانبها تقع تحت سيطرة الجسد المجازية ، حيث ينقل العقل ، من خلال الاستعارة ، بنى التجارب المادية ، كالحركة والرؤية البصرية والاحتواء ومنطقها وتفاعلاتها ليشكل منها المفاهيم المجردة كالمفاهيم السياسية والفلسفية وغيرها . وقد صاغا مفاهيمهم النظرية للتجسد ، أي للدور الأساسي للجسد والمادة عموماً في تشكيل كثير من رؤانا في جوانب حياتنا البشرية ، في مجموعة من المصطلحات الهامة ، منها : مخططات الصورة ، الاستعارات الاستراتيجية ، الاستعارات التصورية(١) .

الآن بعد هذا التطواف السريع في ذاكرة مفهوم المجاز التي امتدت ما بين البلاغة العربية القديمة والفلسفة والدراسات الإنسانية والنقدية الحديثة ، يمكننا أن نقرأ مجاز النقد الثقافي بشيء من الحصانة .

المجاز والأدبية

السؤال المركزي الذي ظل يتردد في كتاب الغذامي هو «هل في الأدب غير الأدبية ؟»

يحيلنا هذا السؤال مباشرة إلى آلية من آليات النقد التفكيكي ، وهي الآلية التي تسائل البداهات وتكشف المسكوتات والمضمرات ، وفق هذه الآلية يمكن أن نسأل هل في العقل شيء آخر غير العقلانية ؟ وهل في المعرفة شيء آخر غير البراءة

---

(١) انظر : تعريف الباحث العماني (عبدالله الحراصي) واستثماره لنظريتهما في مجلة نزوى ، في الأعداد ١٨، ٢٠ .

والموضوعية؟ وهل في الثقافة شيء آخر غير المعرفة ؟ . .إلخ .

جميع هذه الأسئلة تواجه بدهيات ثقافية ومعرفية ، ظلت تتحكم في رؤيتنا للأشياء وقراءتنا لها من دون أن نعي ما تخفيه وراءها وتضمره ضمن خطابها .

إنَّ سؤال الغذامي يندرج ضمن هذه الأسئلة الكبرى التي تُعيد النظر في البدهيات الثقافية والمعرفية ، والبدهيات لا تقتصر على المبادئ الحسية الأولية التي يُشيِّد من خلالها العقل معرفته ، بل تشمل كل ما يسود ويستقر من اجتهادات فكرية ، تترك آثار سلطتها على عقول أجيال مختلفة ، بحيث تتحول بفعل الزمن والشروط التاريخية إلى بدهيات ومسلمات ، يتناسى العقل أصلها فلا يملك إزاءها أية استشكالات معرفية يثيرها ضدها .

وهنا تأتي الحاجة الماسة إلى إعادة إيقاظ ما نَسِيَه العقل أو تناساه بطرح أسئلة ، تصدم ما تحوَّل إلى بدهي فتحيله إلى إشكال .

إن سؤال النقد الثقافي ، يفتح النقد على موضوع – لا نريد أن نغامر ونقول إنه جديد – مغاير لموضوع الأدبية الذي شغل النقد الأدبي ، وقد اقتضت هذه المغايرة استحداث أدوات قراءة جديدة لقراءة ما لم يستطع النقد الأدبي قراءته ، وبهذه الأدوات الجديدة استطاع النقد الثقافي أن يحفر عميقاً في طبقات جديدة ، بمعنى أن منطقة الحفر ليست جديدة ؛ إذ توارد عليها من قبل نقاد الثقافة ، ولكن الطبقات التي اكتشفتها هذه الأدوات الجديدة ، ضمن منطقة الحفر نفسها ، جديدة .

لقد كان سؤال النقد الأدبي عن أدبية النص الأدبي ، يمثل في لحظة انبثاقه ثورة حقيقية في ميدان الأدب ، لا لأنه قد فتح النقد على موضوع جديد ، بل لأنه استطاع بما استحدثه من أدوات نقدية أن يحفر في الموضع (الموضع والموضوع من جذر لغوي واحد) نفسه الذي كان يرتاده النقد السابق عليه مكتشفاً طبقات جديدة ، لم يتح لغيره أن يكتشفها ، وذلك بفضل أدواته المستحدثة .

إن النقد الثقافي لم يفتح موضوعاً ، بقدر ما اكتشف طبقة في موضوع أو موضع معروف ، لم يُهيأ لأدوات النقد السابقة اكتشافه ، وقد كان الغذامي حريصاً على توضيح طبيعة بناء جهازه النظري والاصطلاحي ، وتوضيح تميُّز هذا البناء الذي يمثل فارقاً بينه وبين من ارتادوا موضع تنقيبه من غير أدوات نظرية تساعدهم على الحفر عميقاً فيه ، وهنا يمكن أن نضرب المثل بإشارته إلى الدكتور علي الوردي في حديثه

عن عيوب الشخصية الشعرية .

من هنا ، فصفة الثقافي التي سمي بها المشروع (النقد الثقافي) ليست موضوعاً يستغرق هذا النقد ، بقدر ما هي تمييز له عن (النقد الأدبي) ، وهي هنا تمييز يستهدف تسمية الأداة النظرية التي تشتغل في المشروع لا تسمية الموضوع الذي تشتغل فيه هذه الأداة .

ولتتعمق قراءتنا لسؤال الغذامي المركزي لا بدَّ من معرفة مكانة (الأدبية) و(الشيء الذي لا ينتمي لها) من بؤرة السؤال . إن بؤرة السؤال بقدر ما هي معنية بالبحث عن هذا (الشيء) بقدر ما هي معينة بمساءلة (الأدبية) عن قدرتها على إخفاء هذا الشيء ، وقدرتها في الوقت نفسه على عمينا عن رؤية ما يمكن أن تشف عنه .

إن المساءلة ليست مماحكة أيديولوجية ، والبحث هنا ليس وهماً مثالياً ، بل كانت وكان ، سؤالاً نقدياً موجهاً لأجهزة الرؤية . وهذا ما يستلزم من القارئ أن ينصرف عن الدخول في مماحكات جدالية مع ما انتهى إليه هذا السؤال من نتائج إلى مساءلة السؤال نفسه ، ومساءلة الجهاز النظري الذي شيَّده . هذا ما ننشده من قراءة المجاز بوصفه أداة نظرية .

ما علاقة المجاز بسؤال الغذامي المركزي ، أي ما علاقته بالأدبية وبالبحث عن الشيء الذي لا ينتمي إلى الأدبية؟

لقد كان المجاز بما هو لغة ثانية أو بما هو انزياح عن المألوف ، يمثل أهم آلية من آليات الخطاب الأدبي في تحقيق أدبيته ، ويمثل في الوقت نفسه بما هو أداة نقدية أهم جهاز نظري في كشف أسرار هذه الأدبية .

مساءلة الأدبية إذن ، هي مساءلة لهذا المجاز والسؤال عن (الشيء الذي لا ينتمي إلى الأدبية) هو سؤال عن ما يخفيه المجاز وراء فتنته التي اتخذت من الأدبية اسماً لها . لا يعني هذا أن المجاز يستغرق الأدبية ، لكنها تستغرقه إلى حد كبير ، خصوصاً إذا ما كانت هذه الأدبية أدبية شعرية ، والنقد الثقافي كان معنياً بما يتحقق لهذه الأدبية عن طريق المجاز أكثر من عنايته بما يتحقق لها من أي جهاز آخر .

وإذا ما وضعنا في الاعتبار أن الشعر من أكثر الأجناس الأدبية مجازية ، سندرك كم منحت الأدبية له من التبرير النقدي ؛ ليقول بمجازاته مالا يمكن لأي جنس آخر

أن يقوله ، فقد سخَّر النقد نفسه تحت مظلة الأدبية خادماً وحاجباً في الوقت نفسه ، لهذه المجازات التي أطبقت أجفانه عن رؤية ما خلفها . من هنا يكتسب المجاز بوصفه أداة قراءة نظرية أهميةً خاصة في مشروع الغذامي ؛ إذ هو الأداة الأكثر خطورة في كشف الأنساق المضمرة تحت المصوغات اللفظية الجميلة . ومن دونه لا يمكن لمشروع النقد الثقافي أن يحقق ما عجز النقد الأدبي عن تحقيقه ، وما عجزت أيضاً عن تحقيقه المحاولات غير الأدبية التي جاءت من ميادين علمية مختلفة لا صلة لها باللغة الأدبية .

لقد ألَّه النقد الأدبي ، تحت مظلة الأدبية ، المجازات الشعرية ، وجعلها مقدسة متعالية على مجمل السياقات الثقافية والتاريخية ، فقد كانت جوهراً يثير الدهشة والإعجاب ، والنقد الموجه لها كان نقداً منتشياً طروباً ، يطلب مزيداً من الاندهاش أكثر مما يطلب من التبصر بألاعيبها النسقية . من هنا ، يمثل النقد الثقافي ، أول محاولة خروج على سلطة الأدبية ، وشروطها المؤسسية ، تملك أسلحة نظرية تجرؤ على دخول هذه المنطقة المقدسة من غير نشوة روحية تُسكر يقظتها النقدية ، لتنسيها قبحها وعيوبها النسقية . ولا عجب في ذلك ، فالقداسة مجاز كبير ، تحيل كل شيء تحل فيه إلى حقيقة جوهرية عليا .

هدف النقد الثقافي

لقد تعاقبت أكثر من مجموعة نصية طوال التاريخ على صياغة الذات العربية ، فهناك المدونات الدينية ، وهناك المدونات النصية الشعرية ، وهناك المدونات النصية السردية ، وهناك المدونات النصية المنطقية والفلسفية . لقد أصبح النقد اليوم معني أكثر من أي وقت مضى بكشف الطرق التي صاغت من خلالها هذه المدونات الذات في صيغتها الجمعية ، وكيف أورثتها سماتها الخاصة ، وكيف شكلت رؤيتها لذاتها وللعالم ، ولكل ما يتعلق بطرق استقبال واستهلاك هذه المدونات . وإذا كان النقد معني في فترة من الفترات باكتشاف بُنى هذه المدونات ، فإنه اليوم معني باكتشاف آليات استقبالها .

وعلى الرغم من تباين آليات خطاب هذه المدونات في تشييد المعنى ، إلا أن المجاز يمثل آليةً مشتركة بين جميع هذه الخطابات ، على اختلاف طرق توظيفها إياه ، وطرق

عملها به ، ودرجة إقرارها ووعيها به .

إن اختلاف طرق تمثل هذه الخطابات للمجاز ، واختلاف درجات هذا التمثل أفرز مفارقة مجازية ، لم يسلم منها أي خطاب من هذه الخطابات . فالخطاب الفلسفي والمنطقي على الرغم مما يحملانه من أبعاد إشارية مجازية ، ينكران ذلك ويقدمان خطابهما بوصفه خطاب الحقيقة المجردة ، ومدونات النصوص الدينية تقدم خطابها بوصفه حقيقة كونية على الرغم من تركيبها المجازي المفرط في مجازيته ، في مقابل ذلك تقدم المدونات الشعرية خطابها بوصفه مجازاً مفرطاً في مجازيته ، على الرغم من حقيقته المستترة .

عبر هذه المفارقات المجازية ، تلعب هذه الخطابات لعبة التمويه والتنكير (كما يستخدم محمد أركون هذه الأوصاف في المدونات النصية الدينية ، وكما يستخدم طه عبدالرحمن صفة الإنكار لوصف المنكرين للطبيعة الإشارية للقول الفلسفي) أو لعبة التزييف (حسب وصف الغذامي للخطاب الشعري) عبر هذه المفارقات تحجب كل مدونة حقيقتها مستعينة بالتاريخ بوصفه أكبر مدونة سردية تقوم عبر آليات الحذف والإضافة والتمطيط (وهي آليات يحقق عبرها المجاز فعله المجازي وهذا ما يجعل من السرد عملية مجازية) بإتمام عملية الإضمار لتواري فعلها النسقي بعيداً عن الأضواء ، فتحقق بذلك فعلها في الذات الجماعية ، فتحيل البشر كتلاً وتجمعاتٍ مجازية ، لكنها تحمل فوق ظهرها يافطات الحقيقة .

ومن حسن حظنا أن الثقافة العربية اليوم تشهد أكثر من أي وقت مضى دراسات في طرق استقبال خطابات هذه المدونات ، فعلى مستوى مدونة النصوص الدينية ، هناك دراسات محمد أركون ، وعلى مستوى مدونة النصوص الفلسفية والمنطقية ، هناك دراسات علي حرب وطه عبدالرحمن ، وعلى مستوى مدونة النصوص السردية هناك دراسات عبدالله إبراهيم وعبدالله الغذامي وعلى مستوى مدونة النصوص الشعرية لدينا مشروع الغذامي الرائد (النقد الثقافي) .

جميع هذه الدراسات أو لنقل أغلبها يضع في اعتباره صياغة الذات (الجماعية) لهذه النصوص ، وصياغة النصوص لهذه الذات ، وقد أصبحت الذات الإنسانية بأحوالها المختلفة موضوعاً مركزياً من موضوعات هذه الدراسات ، خصوصاً الدراسات المعنية بنظريات التلقي والتأويل ، فالذات بتجربتها وعملها لا تكف عن

إنتاج صور العالم واستهلاكهـا .

تهدف كل مقاربة (دراسة) من هذه المقاربات إلى تحرير الذات الجماعية من أردية الحقيقة المجازية - فالحقيقة ضرب من الاستعارات كما يقول نيتشه - الدينية والفلسفية والمنطقية والشعرية ، فكل حقيقة من هذه الحقائق تلتقي مع الحقائق الأخرى في ادعائها الإنساني ، أي زعمها أنها أقدر على تمثيل حقيقة الإنسان ، ومن ثَمَّ تقدم نفسها بوصفها أكثر سمواً به وعلواً بحقيقته واستجابة لمتطلباته وتعبيراً عن تطلعاته . لقد قدمت كل حقيقة من هذه الحقائق نفسها بوصفها الذروة العليا للإنسان - على حد تعبير محمد أركون - ومارست من خلال هذا التقديم إكراهاتها الرمزية على الذات ؛ فغدا يفكر من خلالها ، ويرى بها ويُعرِّف نفسه استناداً إلى مرجعياتها العليا ، فغدت ذاته تجربةً تقولها هذه المدونات ، وعملاً تباركه خطاباتها ، ومجازاً تصوغه آلياتها .

لقد غدا الإنسان ، بفعل المجاز الذي صاغ خطاب هذه المدونات ، نصاً مجازياً كثيفاً يصعب تفكيكه ، وأصبح النص المجازي ، حقيقة تفرض نفسها ، وتُنسي أصلها الممسوخ ، لم يعد أمامنا غير هذا النص الذي يقدم نفسه بوصفه حقيقة عليا ، لا يمكن اختراقها ، وجبروتاً رمزياً يفرض تصوراته على أجهزة تمثلنا للعالم .

يلتقي النقد الثقافي مع هذه الدراسات في الأفق المعرفي الذي تتحرك فيه ، والهدف المعرفي الذي ترمي من خلاله إلى تحرير الإنسان من سلطة هذه المدونات ، كي يحسن التعامل معها بشكل أكثر وعياً ، ويديرها على نحو أفضل ؛ كي لا يبقى تحت هيمنة أسرارها المضمرة في شكل أنساق متخفية بأردية الحقيقة والمجاز .

وظيفة المجاز الكلي

تتصل نظرية النقد الثقافي كما تصرح في ذاكرة مصطلحها بكل هذا الكم من النظريات والدراسات النقدية والثقافية الحديثة ، وتستمد من أفق هذا الاتصال رؤيتها لوظيفتها النقدية ، كما تستمد أدواتها من هذا الأفق ما يحقق لها صفة الانتماء والانسجام مع روح هذه النظرية ، و(المجاز الكلي) بوصفه أداة من هذه الأدوات الموظفة توظيفاً نقدياً ، يستمد هو أيضاً من هذه الروح الحديثة قوام مضمونه المفهومي ، إلا أنه يختلف عنها برصيده التاريخي البلاغي الذي لا يمكن تجاهله ، وقد رأينا كيف بلورت

الجهود التراثية رؤيتها لهذه الأداة ، وبقي أن نعرف صياغة نظرية النقد الثقافي لها .

هناك سؤال مضمر وجهه النقد الثقافي إلى المجاز البلاغي ، يمكن صياغته على النحو التالي : كيف يمكن أن نعيد صياغة جهاز البلاغة العربية في مقاربته للمجاز ، ليتمكن من قراءة الأنساق الثقافية المضمرة التي صاغتها مدونات النصوص الشعرية في الذات العربية؟

لقد وجه هذا السؤال المضمر الغذامي إلى التفكير في توسعة هذه الأداة البلاغية ، لتتمكن من تحقيق وظيفة النقد الثقافي في كشف الأنساق المضمرة في ثقافتنا المشكِّلة من عناصر المعرفة وعناصر السلطة التي تسهم في تشكيل قناعاتنا وخبراتنا الجمالية عبر برمجتنا بآليات هيمنتها .

ولإنجاز هذه المهمة عمد (الغذامي) إلى إضافة عنصر سابع إلى مخطط جاكبسون الاتصالي ، وهو العنصر النسقي ، وبهذه الإضافة تحقق اللغة سبع وظائف بدلاً من ست ، وهي : ذاتية وإخبارية ومرجعية ومعجمية وتنبيهية وشاعرية ونسقية .

لقد فتحت هذه الإضافة المجال ، لتوسعة جميع الأدوات البلاغية ، لتصبح أدوات ثقافية تتجاوز النطاق الأدبي المحدود . وستفتح بهذه التوسعة مجالات للرؤية ما كانت متيسرة . كيف أصبحت هذه الأدوات بعد هذه التوسعة ؟

لقد تحول المجاز من القيمة البلاغية التي تدور حول الاستعمال المفرد للفظة المفردة أو الجملة الواحدة ، إلى القيمة الثقافية التي تدور حول الخطاب ، وبهذا التحول يصبح المجاز إزدواجاً دلالياً ، يدرك على مستوى كلي ، أي على مستوى الخطاب ، بمعنى أن الخطاب يحمل بعدين أوليين ، أحدهما حاضر وماثل في الفعل الثقافي اللغوي المكشوف ، وثانيهما مضمر وهذا المضمر هو الفاعل والمحرك الخفي الذي يتحكم في كافة علاقاتنا مع أفعال التعبير وحالات التفاعل وبالتالي ، فإنه يدير أفعالنا ذاتها ويوجه سلوكياتنا العقلية والذوقية . وبهذا الفعل يكتسب تسمية (المجاز الكلي) .

وتنال هذه التوسعة أيضاً التورية التي حصرتها البلاغة في معنيين : قريب وبعيد مع قصد البعيد ، من دون أن يتجاوز هذين المعنيين نطاق المفردة أو الجملة . مع توسعة النقد الثقافي تصبح التورية البلاغية ، تورية ثقافية تدل على حال الخطاب إذ ينطوي على بعدين : أحدهما مضمر ولاشعوري ، ليس في وعي المؤلف ولا في وعي القارئ ، بل هو مضمر نسقي ثقافي لم يكتبه كاتب فرد .

حتى مفهوم الكاتب اتسع ، فلم يعد هو المؤلف المعهود في شكله الضمني أو النموذجي أو الفعلي ، إنما هو الثقافة ذاتها ، وهو نوع من المؤلف النسقي باعتبار النسق دلالات مضمرة ليست مصنوعة من مؤلف معين ، لكنها منكتبة ومنغرسة في الخطاب .

وبهذا تتجاوز الدلالة النسقية الدلالة الصريحة المرتبطة بالشرط النحوي ، لتؤدي وظيفتها النفعية التواصلية ، وتتجاوز الدلالة الضمنية المرتبطة بالوظيفة الجمالية للغة .

إنها - الدلالة النسقية - دلالة متغلغلة نشأت مع الزمن وأصبحت عنصراً فاعلاً خفياً يسكن قاع الخطابات ويتحكم فيها ، ولكونها تتجاوز الجمل المرتبطة بالدلالة الصريحة النحوية والجمل الأدبية المرتبطة بالدلالة الضمنية ، أصبحت بحاجة إلى نوع جديد من الجمل ترتبط بها . وهنا تأتي تسمية (الجملة الثقافية) وهي مفهوم يمس الذبذبات الدقيقة للتشكل الثقافي الذي يفرز صيغه التعبيرية المختلفة .

جميع أدوات النقد الثقافي (المجاز الكلي والتورية الثقافية والمؤلف النسقي والدلالة الضمنية ، باستثناء الجملة الثقافية) يحكمها بعدان كليان يتجاوزان الحالة المفردة ليشملا الحالات الثقافية الكلية ، أي أن هذه الأدوات لم تعد تقرأ جملاً بسيطة أو معانيَ فردية أو أفعالاً مباشرة ، بل غدت تقرأ حالات نسقية كبرى تقع على مستوى وعي الثقافة ولاوعيها ، وهذا ما يسمح لنا بالقول إن جميع هذه الأدوات تقرأ في عمقها حالات مجازية . الحاضر منها في مستوى الوعي مجاز (سواء كان معنى قريباً أو بعيداً لا يتجاوز نطاق المفردة أو الجملة كما في التورية أو كان مؤلفاً ضمنياً أو نموذجياً أو فعلياً كما في مفهوم المؤلف النسقي أو كان دلالة صريحة أو ضمنية كما في مفهوم الدلالة النسقية) والغائب منها في مستوى اللاوعي حقيقة .

معنى ذلك أن مفهوم المجاز يخترق جميع مفاهيم هذه الأدوات ، وبذلك تغدو جميعها أنواعاً لمفهوم أكبر يمكن أن نسميه المجاز النسقي أو الجبروت الرمزي ، ولن يمكننا قراءة تجليات هذا المجاز النسقي الثقافية إلا عبر هذه الأدوات التفصيلية .

ويمكننا بذلك أن نقرأ الثقافة بما تحمله من إزدواجية دلالية بوصفها مجازاً ، تتطلب قراءته مفاهيم وأدوات حاذقة ، تفوق حذقه الذي يتلاعب من خلاله بالذات ، في بعدها الجمعي والفردي وستتطلب قراءتنا له مفاهيم من نوع : التلاعب والهيمنة والمكر والحجب والازدواج والتزييف والخداع . في هذه الغابة المجازية (الثقافة)

لا مكان للحقائق الجلية ، ولا للمعاني الواضحة ، ولا للأقوال الفاصلة ، فهناك الالتباس والغموض والتلون والتبدل . وعبر هذه الالتباسات والتلونات استطاع المجاز أن يطمس حقيقته - إن كانت له حقيقة واحدة يمكن النص عليها - ويورثنا قيماً ضارة وعيوباً خطيرة ، كما يقول الغذامي . من هنا يجب أن يتحول إلى أداة مفهومية قارئة تستطيع إدراك لعبته الثقافية ، وهذا ما تفطن إليه الغذامي في صياغته لمفهوم المجاز الكلي الذي تجاوز به ضعف إمكانيات التركة البلاغية .

ولكن إلى أي حد ساهمت هذه التركة في صياغته الحديثة لهذا المفهوم؟ لمعرفة ذلك دعونا نحدد صياغة النقد الثقافي له بصورة أكثر دقة . يمكننا أن ندرج هذه الصياغة في النقاط التالية :[(١)]

- المجاز أساس مبدئي في الفعل النصوصي .
- المجاز قيمة ثقافية وليس قيمة بلاغية جمالية .
- المجاز مولود ثقافي يخضع لشروط الأنساق الثقافية (الاستعمال) .
- المفهوم الثقافي للمجاز يتجاوز المفهوم البلاغي الذي يدور حول الاستعمال المفرد للفظة المفردة أو الجملة ليكون أكثر وعياً بالفعل النسقي وتعقيداته .
- تقوم نظرية المجاز على الازدواج الدلالي الذي تسميه البلاغة الحقيقة والمجاز (يمكن أن يتجاورا معاً ويؤخذا في الاعتبار) .
- في النقد الثقافي الازدواج يحدث على مستوى كلي وليس على مستوى المفردة أو الجملة فحسب .
- النقد الثقافي يرى في الازدواج بعدين ، الأول حاضر وماثل في الفعل اللغوي المكشوف ، وهو الذي نعرفه عبر تجلياته العديدة الجمالية وغيرها من وظائف اللغة الموجودة في مخطط جاكبسون . الثاني : البعد الذي يمس المضمر الدلالي للخطاب .
- توسيع أبعاد الازدواج ، سيمكّن المجاز الكلي من تجاوز المفردة والجملة ليتمكن بالاستعانة بالعنصر النسقي ، ووظيفته النسقية من كشف وتسمية التحولات الدلالية التي تتلبس الخطاب الثقافي ببعده الكلي .

---

(١) انظر : عبدالله الغذامي ، النقد الثقافي ، ص٦٧ .

- بهذه التوسعة سيكون مفهوم المجاز مفهوماً كلياً لا يعتمد ثنائية الحقيقة/ المجاز .

تستمد صياغة الغذامي لمفهوم المجاز من البلاغة ، مفاهيم الازدواج والاستعمال والتحول الدلالي . وتستمد من الدراسات الثقافية ، مفاهيم القيمة الثقافية والفعل النسقي وتعقيداته والمضمر الدلالي والبعد الثقافي الكلي والفعل النصوصي أو الخطابي الذي يتجاوز المفردة والجملة .

عبر هذا الاستمداد يُشيِّد الغذامي مفهومه النظري للمجاز ، وفق الصياغة التي عرضناها ، وبهذا التشييد يتحول المجاز إلى أداة قرائية نظرية ، ترى في الخطاب الشعري مجازات ثقافية ، صنعتها أنساق مضمرة .

الخطاب المجازي

كيف يرى المجاز الكلي بوصفه أداة قراءة المجازات الشعرية التي صاغت الخطاب الشعري؟

للإجابة على هذا السؤال ، دعونا نستعرض الثنائيات الأكثر جدلاً وتعبيراً عن رؤية الاتجاهات النقدية والعلوم الإنسانية للمجاز ، بوصفه آلية خطابية لا يمكن أن يتجسد من دونها أي نص أو خطاب .

تتمثل هذه الثنائيات في التالي :

- الحقيقة والخيال (المجاز خيال تقابله حقيقة)
- العقل والحس (المجاز حس يقابله عقل)
- العقل والخيال (المجاز خيال يقابله عقل)
- الفكر والعاطفة (المجاز عاطفة يقابلها فكر)
- المضمون والزينة (المجاز زينة يقابلها مضمون)
- الوضوح والغموض (المجاز غموض يقابله وضوح)
- الظهور والخفاء (المجاز خفاء يقابله ظهور)
- القرب والبعد (المجاز بعد يقابله قرب)
- الفطرة والصناعة (المجاز صناعة تقابلها الفطرة)
- القبح والجمال (المجاز جمال يقابله قبح)
- الأصل والفرع (المجاز فرع يقابله أصل)

- التجريد والتجسيد (المجاز تجسيد يقابله تجريد)
- المنطقي واللامنطقي (المجاز لا منطق يقابله منطق)
- العقلاني واللاعقلاني (المجاز شيء لاعقلاني يقابله شيء عقلاني)
- الواقعي والعملي والخيالي المتعي (المجاز خيال ومتعة يقابله واقع وعمل)
- الحقيقي والتزييفي (المجاز تزييف يقابله شيء حقيقي)

لا تمثل هذه الثنائيات حدوداً فاصلة ، بقدر ما تمثل تداخلاً يستدعي من العقل أن يقوم بعملية فصل ثنائية تؤمن له فهم ما يجري في اللغة والخطاب ، على أن عملية الفصل هذه ، تتفاوت بتفاوت السياق التاريخي والحضاري والثقافي ، الذي يصدر عنه العقل في تسميته للأشياء ، وفي تشييده لمعانيها ، فلكل أفق تاريخي ولكل مقاربة معرفية معانيها المتغيرة للحقيقة والخيال والجمال والعقل ، وبناء على هذا الأفق التاريخي يتم تشييد هذه التقابلات من أجل فهم خطاب اللغة في تعبيره عن معنى الوجود . قد تتسع هذه التقابلات في مفاهيمنا للخطاب ؛ لترى الثقافة في أبعادها الكلية ، وهي تعبر عن هذا الوجود وكائناته ، وقد تضيق في حدود المفردات والجمل .

وقد ينحصر الأفق التاريخي في ثنائية واحدة من هذه الثنائيات ، فلا يعود يرى العالم إلا من خلالها ؛ فيُسقط رؤيته على لغته وخطابه وأدوات قراءته . وقد يتسع هذا الأفق لأكثر من ثنائية ؛ فتتسع تبعاً لذلك رؤيته ليس فقط للعالم وأشيائه بل للأطراف الثنائية التي يرى من خلالها هذا العالم ، وهذا ما يسمح له أن يكسر هذه الثنائيات ؛ لينتج من خلالها تدرجات أكثر سعة ، فيتمكن من خلالها أن يرى ألواناً تتجاوز ألوان الطيف .

في هذه التدرجات خروج من ضيق التصورات الثنائية التي ترى الأشياء تحت سطوة أحكام الخطأ والصواب ، ففي هذا الضيق يتحكم منطق الضد والمع والحق والباطل والأسود والأبيض . تحت هذا المنطق الصارم سنرى الطرف الثاني من المجاز يبرز في هذه الثنائيات بروزاً طاغياً ، يخفي من خلاله الطرف المقابل ، فحين يحل الخيال تغيب الحقيقة ، وحين يكون الجمال يستتر القبح ، وحين تطغي العاطفة يغيب الفكر ، وحين نرى الحسي يغيب العقلي ، وحين يحكم التزييف والتمويه والتضليل تغيب الحقيقة والواقع والعمل ، وحين يتحكم المنطقي والعقلاني يغيب اللامعقول

واللامنطقي . . . .الخ .

هكذا يرى منطق الضد المجاز ثنائيات ، لا يمكن أن تتداخل أو تتدرج أو تتماهى أو تتمازج .

لنعد الآن لسؤلنا : كيف قرأ المجاز الكلي في صياغته الغذامية الخطاب المجازي الشعري ؟

تحمل عبارة الغذامي في الفقرة الأخيرة التي كان ينهي بها صياغته لمفهوم المجاز الكلي ، حساسيةً تخشى الوقوع في أسر هذه الثنائيات ، فهو يقول عن المجاز الكلي إنه « لا يعتمد ثنائيات الحقيقة/المجاز»(١) .

وهذه الخشية تدفعنا إلى طرح السؤال التالي : هل تخلص الغذامي فعلاً من هذه الثنائيات في رؤيته للخطاب المجازي الشعري؟

يمكن القول بشيء من المغامرة أن الخطاب الغذامي أعاد إنتاج هذه الثنائيات ، ولكنه لم يتخلص منها . فقد تمكن خطاب الغذامي من توسعة مجال هذه الثنائيات ؛ لتشمل الخطاب والثقافة بدلاً من المفردة والجملة ، كما أنه تمكن من استبدال أطراف هذه الثنائيات ، فبدلاً من الحقيقة والمجاز ، أصبحنا أمام معنى حاضر وماثل ومعنى مضمر وغائب عن الوعي .

على الرغم من هذا الاتساع إلا أننا ما زلنا مع هذا الازدواج الثنائي ، وإن كان في صورته الموسعة والمتحررة من أسر المشابهة . يمثل هذا الإزدواج الحبل السري الذي يربط بين مجاز الغذامي والمجاز البلاغي . لنتأمل في تحليلات الغذامي لمفعول المجاز في الخطاب الثقافي لندرك تأثيرات هذا الحبل .

يقول الغذامي في صدد بحثه عن العلاقة بين شخصية الفحل الشعري الذي هو فحل لاعقلاني ولا منطقي ، وشخصية الفحل السياسي/الاجتماعي «النماذج كلها تصدر عن فعل واحد وصفات متطابقة ، فالشعري مع الاجتماعي كلها تتحرك تحركا مجازياً وغير عقلاني وغير إنساني مما يعنى أن المجاز لا يقف عند حد محدود بل

---

(١) عبدالله الغذامي ، النقد الثقافي ، ص٦٩ .

يشمل كل مسارب الحياة»[1] .

يتصف الخطاب الشعري بقوامه المجازي ، أي بما هو خطاب مجاز ، بأنه يقول ما لا يفعل وأنه منفصل عن الواقع ، وأنه غير منطقي وغير عقلاني ، وحين يتسرب خطاب المجاز هذا إلى الخطابات الأخرى الاجتماعية والسياسية وخطاب الحداثة ذاته ، تتحول إلى خطابات مجازية تحمل صفات الخطاب المجازي ذاته .

أصبح المجاز في خطاب الغذامي فاعلاً مزيفاً ، ومرضاً سريع العدوى والانتشار ، يحيل الشخصية المنطقية لامنطقية ، والعقلانية لا عقلانية ، والواقعية غير واقعية ، والحقيقية مدعيةً ، لقد أصبحت الشخصية كائناً مجازياً افتراضياً .

كما أنه أحال قيم العمل والكسب العملي قيماً مجازية ، تقف ضد العمل وضد الكسب العملي . هكذا تحولت الشخصية وقيمها وخطاباتها بين ثنائيات المجاز المتقابلة على نحو حاد . فالمجاز في خطاب الغذامي ، يستوعب سياق الثقافة العربية وقيمها وخطاباتها ، ضمن ثنائيات العقلاني وغير العقلاني والمنطقي وغير المنطقي والعملي وغير العملي والواقعي والخيالي . الطرف الأول من هذه الثنائيات ينتظم ضمن قيم الحقيقة ، والطرف الثاني ينتظم ضمن قيم المجاز .

هكذا لا تملك الذات أية فاعلية تمثيلية ، تعبِّر عن إرادتها وحضورها العقلاني ، الذي يعمل في تمثله للأشياء والخطابات على إعادة إنتاجها ، على نحو مغاير لكينوناتها التي كانت عليه في سياقها الأصلي ، ولا تملك هذه الذات أن تنتج تنوعاً يخرج عن حاكمية هذه الثنائيات الحادة والمتباعدة ، ولا تملك هذه الذات أية فاعلية تجاه هذا التنسيق الحتمي الذي أخضع كل الخطابات لنسق واحد .

إن التحول الذي حدث للقيم والخطابات والشخصية ، بفعل المجاز الشعري حدث أيضاً للمفاهيم المجازية القرائية التي ابتكرها الغذامي لقراءة مجازات الثقافة ، فقد تحولت هذه المجازات القارئة (كالجبروت الرمزي والفحل الشعري والإجبار الركني والعشيرة المتخيلة والمجاز الكلي والشرط الثقافي) من وظيفتها النظرية الثقافية المتسعة التي أراد الغذامي من خلالها قراءة الإنسان بوصفه لغة كي يجيب – كما يقول –

---

(١) عبدالله الغذامي : مفهوم الشعرنة : فحولة عربية تحيل الحياة إلى مجازات باردة ، جريدة الحياة ، العدد ١٣٨٥٠ .

على سؤال المشكل الحضاري العربي ، إلى ثنائيات ضيقة تحمل من التبسط والقطع ما يفوق إمكانية خطابها ، ومن هذا التضييق أخذت حدة التقييم والتقسيم . وكأنها تناست منطلقاتها النظرية التي تتسع لكل شطحات الإنسان التي يخترق بها الحدود الفاصلة بين واقعه وخياله وجسده وعقله . ربما أصيبت هذه المجازات القرائية بشيء من مس مجازاتها المقروءة ، وهي تراها في صورة فحل يُسكت كل الأصوات ، كي لا يُسمع غير صوته ، ويقيم الحد بين الكائنات كي لا تتشبه به .

مجازات الشك

محاورة مينون

في محاورة مينون التي موضوعها «الفضيلة» ينتهي الحوار بمينون إلى أن يعلن يأسه من تشكيكات سقراط في إجاباته، ويطلق عليه على سبيل التهكم لقب «السمك الرعاش» فما السمك الرعاش؟ لنقرأ المقطع التالي من الحوار الذي يكشف معنى تسمية سقراط بالسمك الرعاش:

«مينون: لقد سمعت عنك يا سقراط، حتى قبل أن ألتقي بك، إنك لا تفعل شيئاً غير أن توقع نفسك في الشك وأن تجعل الآخرين يقعون في الشك. وفي هذه اللحظة ذاتها يبدو لي وكأنك سحرتني وأجرعتني بعض عقاقيرك، وأوقعتني ببساطة في حبائل سحرك، حتى إنني أجد نفسي وقد أحاط الشك بي من كل ناحية. وأنه يبدو لي تماماً، إذا كان يمكن أن أطلق دعابة، أنك تشبه أعظم الشبه من حيث الشكل ومن حيث الجوانب الأخرى سمك البحر الكبير ذلك الرعاش، حيث إنه، دائماً، ما إن يقترب المرء منه ويمسه حتى يجعله يرتعش، وكذا يبدو لي ما أنت فاعله معي. ذلك أنني فعلاً وحقاً أشعر أني قد خُدرت نفساً وجسماً ولم أعد أملك الإجابة على أسئلتك. ومع ذلك فما أكثر ما تحدثت عن الفضيلة أحاديث فياضة وأمام كثيرين، وأحاديث كانت على أحسن وأجمل ما يكون، بحسب ما كان يبدو لي أنا. أما في هذه اللحظة فإني أجدني عاجزاً تماماً عن أن أقول ما هي؟

سقراط: إذا كان السمك الرعاش يخدر نفسه كما يصيب الآخرين بالتخدير، فأعتقد أنني كذلك وإلا فلا. إنني أضع الآخرين في الشك، ليس لأنني أمتلك اليقين، إنما، لأنني أنا نفسي في شك أكثر من أي واحد آخر، فإنني أجعل الآخرين

هم أيضاً يقعون هكذا في الشك»[1] .

الشك والحوار

السمك الرعاش إذن تسمية مجازية مكثفة شأنها شأن ذبابة الخيل ، تكشف معنىً من معاني سقراط المتعددة ، والمعنى الذي تحيل إليه هذه التسمية المجازية هنا هو الشك . الشك في الفلسفة السقراطية يقوم بوظائف متعددة . فهو الذي يفتح الحوار ، فلا حوار حول معرفة يقينية ناجزة ، الحوار يبدأ لحظة الشك ، وهي لحظة تحف بكل أمر ممكن ، ولنتذكر أن الممكن هو موضوع الجدل وقد خصص له أرسطو الكتاب السادس في الأرغانون ، والأرغانون هوالمنطق الذي اشتهر به أرسطو ، وهو كتاب في دراسة الأقاويل ، بما هي وسائط بين الإنسان والكون وبين الإنسان والإنسان ، حول شؤون الاجتماع والسياسة في الحكم والفعل .

الشك المدني

إن الشك السقراطي شك حول قول دنيوي ، موضوعه الإنسان وإدارة شأنه المدني ، لذا يمكننا أن نطلق على الشك السقراطي تسمية الشك المدني ، لنجعله مقابلاً للشك الميتافيزيقي ، وبهذا التقابل سنجعل من الشك المدني هو دون مقابله المختص بتكوثر الحوار في المدينة .

لقد صاغ أفلاطون فلسفة سقراط ، في شكل حوارات مطولة (كتب) وقد اتخذها أرسطو فيما بعد نموذجاً لتنظيراته وتمثيلاته حول الجدل ومواضعه .

إذن لا يمكننا أن نبدأ حواراً من غير شك ، فالشك يولد الحوار ومن الحوار تكون الفلسفة ، وسيرة أرسطو قد مثلت ذلك خير تمثيل ، فهو السمك الرعاش الشاك وهو القابلة التي تولد الأفكار بالحوار ، كما كانت تولد أمه الأولاد من النساء ، وهو الفيلسوف الذي كان يمشي في الأسواق ويقول «ليس بإمكان الأشجار التي في الجبل أن تعلمني شيئاً»

---

(١) أفلاطون ، محاورة مينون ؛ ترجمة عزت قرني ، ص١٠١ .

النطق المدني

الشك المدني يفتحنا مباشرة على مفهوم الإنسان ، وعلى وجه التحديد على ما يحقق معنى إنسانيته الدنيوية ، فما الذي يحقق هذا المعنى؟ يحققه مفهومان للإنسان : مفهوم الحيوان الناطق ، ومفهوم الحيوان المدني ، وهما مفهومان صاغهما أرسطو في تعريفه للإنسان ، ويمكننا أن نجمعهما في مفهوم واحد ، وهو النطق المدني . فما النطق المدني؟ وما علاقته بالشك المدني؟

النطق هو التصرُّف في المعرفة ، تشييداً ونقداً ونقضاً وتفريعاً وتوسيعاً وتحويلاً واستثماراً وتوظيفاً ، ولا يمكن التصرُّف في أي شكل من أشكال المعرفة هذه من دون استشكال ، أي من غير أن تستشكل على ما تعرف أو يعرف غيرك ، والاستفهام هو السؤال الاستشكالي النموذجي ، كما يقول طه عبد الرحمن ، ويقتضي الاستشكال حصول الشك في الشيء ، وهذا يعني أن الإنسان يتوفَّر على صفة النطق ، متى توفَّر على ملكة الاستشكال التي تتيح له القدرة على الشك والسؤال .

ومادام الاستشكال يقتضي الشك ، ولا يحدث استشكال من غير سؤال ، فهذا يعني أن لا ارتعاشة من غير شكٍ يُفضي إلى سؤال ، وربما يكون هذا هو جوهر ما يعنيه عنوان كتاب الدكتور نخلة وهبة «رعب السؤال» .

السمك الرعاش بوصفه حالة

وهذا يفضي بنا إلى أن نفهم مجاز «السمك الرعاش» ، بوصفه حالة فكرية ونفسية وعقلية ومدنية وحضارية ، لذلك هي ليست ذاتاً لشيء ، بقدر ما هي صفة لحالة الإنسان الناطق ، أي الناطق بالسؤال والاستشكال والشك التي هي مقتضيات الحوار والمعرفة والفلسفة ، وهذه المقتضيات هي شرط المدينة التي بها تكون .

إننا نشك لنحيا ، أي لنكون ونُكوِّنَ مدينة ، إذ لا حياة ولا مدينة بغير نطق ، ولا نطق بغير سؤال وجواب (حوار) واعتراض (سؤال الجواب أو مساءلته) ، إننا لا نشك لنبحث عن حقيقة واحدة للأشياء ، بل لنكوثر حقائق الأشياء . عملية الشك تعبِّر عن قرار الذات بأن تسحب ثقتها المطلقة من الأحكام ومن الأشياء . الشك ليس طريقاً لليقين ، كما أراده ديكارت ، بل هو طريق للحياة على نحو استشكالي .

أنت تشك ، لأنك تبحث عن الرعشة التي تدفعك إلى أن تحترق بالسؤال ،

الرعشةُ التي تجعلك لا تثق بإطلاق محض ، الرعشةُ التي تهز وجودك ، الرعشةُ التي تجعلك تعيش على نحو استشكالي ، الرعشةُ التي تجنبك أن تكونَ في آلة ، إنها رعشة سقراط . من هنا ، فالشك ليس تعبيراً عن عجز العقل ، بل هو تعبيرعن حياته وحيويته ،لذلك فالمجتمع الذي لا سمك رعاش فيه لا حياة فيه .

حماية السمك الرعاش

وبهذا يمكننا ، أن نُعرِّف الديمقراطيةَ ، بأنها حماية السمك الرعاش في مجتمع المدينة ، أي حماية الشك والسؤال والاستشكال والحوار ، بل الديمقراطية هي تكثير السمك الرعاش ، بتوفير بيئة تكاثر له ، كانت أثينا ديمقراطية بسمك سقراط الرعاش ، وفقدت ديمقراطيتها يوم جرَّعته سُم الشوكران .

الذين يخافون السمك الرعاش ، يخافون أن يستبدلوا وجودهم ويفتحوا ممكناتِهم ويسألوا ذواتِهم ويشكوا في معرفتهم ، إنهم يخافون التصرُّف ، التصرُّف في ذاتهم وعالمهم ومعرفتهم ، وفي مَدينيَّتِهم ، أي في الصفات التي تجعل من حاضرتهم مدينة ، أي التي تصنع إنسانيتهم الحاضرة ، وذلك بوصف المدينة فضاء لتوسط القول بين الإنسان والإنسان ، ولا قول بغير إنسان ناطق بالسؤال والاستشكال والشك . لا مدينة بغير سمك رعاش يشك ويسأل ويستشكل . هل يمكن أن توجد مدينة (دولة) بدون وجود برلمان يسأل ويشك ، وثقافة تسأل وتشك ، وتعليم يسأل ويشك ، وصحافة تسأل وتشك ، ومثقف يسأل ويشك؟

ولعل تعريف أرسطو للإنسان بأنه حيوان مدني ، يتضمَّن مقتضيات ما سبق ، والشك المدني بالمفهوم الذي جعلناه مقابلاً للشك الميتافيزيقي يفسِّر معنى هذا التعريف ، أي معنى مدنية هذا الحيوان ، مدنيته التي تقوم على الشك ، فبهذا الشك يؤسس مدينته ، وهو مدني بشكه ، ولولا هذا الشك لما تكاثرت المدن التي شيَّدها الفلاسفة في ممكنات مخيلاتهم أو التي أشرفوا على تشييدها في واقعهم أو أوحَوا بحاكاتها . أوَليس ما يُسمَّى الآن بالفلسفة السياسية ، هو حصيلة ما راكموه من عمارات هذه المدن وأنقاضها وتناقضاتها؟!!

أقواس نيتشه

يكفي ، وفق نيتشه ، أن نضع كلمات (عقل) أو (روح) أو (إله) أو (تاريخ) أو (دولة) أو(عدل) ، بين قوسين لكي ندخل الشك فيها ، ونرسم مسافة بيننا وبينها بل نستخف بها .

فلسفة نيتشه فلسفة أقواس بامتياز ، أقواس الشك والمسافة والاستخفاف ، كان يحاصر السماء والأرض بأقواسه ، يحاصر يقينياتهما المفرطة بشكّه المفرط ، تستوي الأشياء باليقين وتختلف بالشك ، تستوي السماء والأرض باليقين وتختلفان بالشك ، تدّعي الأرض أنها تمثل السماء باليقين ، ولا شيء غير الشك يكذب ادّعاءها ، لذلك يقتتل الشك واليقين في الأرض ، ومتى انتصر اليقين صارت الأرض قرية ضيقة وتباعدت السماء وتوحشت ، ومتى انتصر الشك على اليقين صارت الأرض مدينة واسعة واقتربت السماء من الأرض وتروّضت .

والسماء والأرض يفعلان ، كل ذلك : الاستواء والادعاء والتباعد والتقارب والصيرورة والتوحش والتروض ، في الإنسان ، أي في روحه وعقله ، فيستحيل الإنسان بحركة فعلهما فيه ، أي يتحوّل ويكون بحسب طبيعة هذه الاستحالة وتحولها . السماء في الإنسان ليست هي السماء في السماء ، والأرض في الإنسان ليست هي الأرض في الأرض ، فالأشياء لا تبقى في ذاتها ، حين تظهر في الإنسان ، لذلك يحتاج الإنسان إلى الشك ليختبر ما يظهر فيه ، أي أن يضع ما يظهر له ، وهو يعيش دنيويته ، بين قوسين ، أن يضع مدينته بين قوسين ، ليتيح لفضاء قولها الحياة على نحو استشكالي .

الشك والجهل

الشك المدني ليس كما تخبرنا معاجم الفلسفة ، تردداً بين نقيضين لا يرجح العقل ، لعجزه وجهله ، أحدهما على الآخر ، وذلك لوجود إمارات متساوية في الحكمين ، أو لعدم وجود أية إمارة فيها . الفلسفة المنحازة لليقين ترى هذا الشك ضرباً من الجهل ، لذلك هي لا تحتفي إلا بالشك المؤقت الذي يتيح لك مراجعة معتقداتك تمهيداً لإسباغ صفة اليقين المطلق عليها ، هكذا كان ديكارت وكان الغزالي ، يشكّان بإفراط ليوقنا بإفراط .

لكن الذي بقي حياً منهما ، هو شكّهما ، فنحن لا نذكر ديكارت إلا ويسبقنا منهجه الشكّي ، ولا نذكر الغزالي إلا وتسبقنا حيرته وتجربته في المنقذ من الضلال ، وبما بقي حياً منهما صار عَلَمَين وعالِمَين ، وهذا ما يدحض معنى أن الشك جهل ، ويثبت أنه علم وحياة ، بل هو ليس تردداً بين شيئين ، بقدر ما هو اجتراح حياة إشكالية تصهر حيوات ، ألم يكن (هيجل) يتحدَّث عن حقيقة هذه الحياة وهو يتحدَّث عن الروح وتجربتها التاريخية المنصهرة بالنفي ونفي النفي؟!

الشك المدني ليس الطريقة الفلسفية الموصلة إلى اليقين ، أي ليس هو شك مؤقت ، الشك المدني ، كما هو السمك الرعاش حالة تحمينا حيوية بقائها ، من استبداد اليقين (اليقين الفلسفي والديني والأيديولوجي) الطارد للشك الذي يراه في صورة وحش وليل وظلام وضياع وكفر ورجس .

شك بطعم الشوكولا

المدينة التي تعيش على اليقين المفرط ، تستحيل قرية ، تعيش على التماثل والانسجام التام والتشابه والألفة والتطابق ، الذي يضيق بالشوكولا وحبها واختلاف مذاقها وثقافتها ، على النحو الذي ترويه الممثلة البارعة (جولييت بينوش Juliette Bi-noche) في دور (فيان Vianne) في فيلم (شوكولا Chocolat) ، وهو فيلم يعرض فضاء الاختلاف في إحدى القرى الفرنسية (روسكاري) خلال الستينيات .

كانت شوكولا فيان تجسِّد الشك المدني في شكل حياة هذه القرية المفرطة في اليقين ، وحين قُدِّر لهذه القرية أن تخرج على مُسيِّرِي شؤون اليقين والتقديس فيها بفضل طعم الحب الذي حرَّك جوهر إنسانيتهم ، انفتحت ممكنات حياة جديدة لأناس هذه القرية ، فصار فضاء القرية مدنياً ، وفتح تلك الممكنات ، وهذه هي وظيفة الشك بالدرجة الأولى . لذلك فالشك المدني ليس تردداً بين نقيضين ، فالمدينة تكون بتكوثر نقائضها وتعدُّدها ، الشك المدني ليس طرداً للنقائض ، بل جلب لها وإحضار ، من أجل التعايش والحياة ، هكذا تتجاوز المدينة تناقضاتها .

اليقين الذي يطرد الشك ، يطرد الإنسان بتجريده من إنسانيته ، ومتى تمكَّن اليقين الميتافيزيقي من السيطرة على الإنسان ، طرد شكل ممارسته المدنية (شكّه المدني) وأحال شبه حياته يقيناً لا ماء فيه . اليقين الميتافيزيقي يرى الأرض سماء لا

يجوز الشك فيها ، لذلك يبقى يطارد الشك المدني بتهم الشك الميتافيزيقي ، فالشك في الأرض شك في السماء .

إنني أرى في الشك إقداماً وعلماً ونوراً وإيماناً وحياةً ومسافةَ أمانٍ وقوسي نجاةٍ واستشكالَ سؤالٍ وإرادةَ إنسانٍ . لنتذوق الشك بطعم الشوكولا ، لا بطعم الشوكران . إلهي هَبْ لي شكاً أستضيء به من مدلهمات اليقين .

الشك في السيادة

الشك في مشروعية السيادة (التي تجعلك في آلة قبيلة أو طائفة أو مذهب أو عرق أو عائلة أو دين) الخطوة المدنية الأولى ، لتكون مواطناً مدنياً ، مواطناً بمعنى الفرد الذي يملك حق الشك الذي يُجنِّبه الإذعان والتسليم لسيادات الآلة في أشكالها التسلطية الجماعية ، أي الحق في أن تضع هذه السيادات بين قوسين نيتشويين ، فأن تكون مواطناً يعني أن يكون إنسانك في ذاتك ، لتكون ذاتك لك ، لا لغيرك فـ«كلّ إنسان في ذاته فذاته له ، وكل إنسان في آلة فذاته لغيره» كما يقول الفارابي في مدينته الفاضلة . أن تكون مواطناً يعني أن تُحدَّد واجباتُك وتُشتق حقوقُك من ذاتك الفردية لا من عضويتك في جماعة سيادتها ليست لها ، أي ليست لإرادتها ، فالسيادة إرادة ، كما الشك إرادة ، إرادة السيادة عنصر سياسي وثقافي وفلسفي ، وهو ما يخلق الأمة الحديثة التي هي أمة المواطنين حسب تعبير عزمي بشارة ، وإرادة السيادة هي الوجه الآخر لإرادة الشك ، فالشك المدني إرادة كما السيادة المدنية إرادة .

بهذا المعنى ، تكون المواطنة هي الوجه الآخر لسيادة الأمة ، قبال سيادة القبيلة أو الطائفة أو المذهب أو الدين أوالعائلة أو العرق ، المواطنة تكتسب وتتكوَّن وتتشكَّل ويعاد تشكيلها ، كل مرةٍ في صيرورات لا تنتهي ، بالشك في هذه السيادات التي تصوغها مركبات إطلاقية ، ترهن حقوق الفرد بعضويته في مجموعة هذه السيادات التي تسود بيقينياتها المفرطة .

ما معنى أن المواطنة هي الوجه الآخر للسيادة؟

الشك يمنحك حق السؤال الذي تُصادره هذه المركبات ، وبهذا الحق تكون سائلاً فاعلاً وسيداً يطلب ، لا مَسوداً يُطلب منه الخضوع الدائم والتسليم ، تكون سيداً يُسائل يقينيات هذه المركبات : كيف تمَّ تثبيت محمولاتها؟ وكيف صارت سيدة الأمر

والنهي والمعنى؟ وكيف صارت مرجعية تُقاس بها مواطنية الإنسان؟

هذا الشك في السيادة ، يمكننا من تحقيق مفهوم المواطنة المنفكة من المرجعيات المطلقة وبهذا المفهوم تكون الديمقراطية ، ويكون المجتمع المدني ، فيكون الإنسان الذي به تكون الأمةُ جماعةَ المواطنين في دولة . الأمة جماعة مواطنين لا جماعة آلة . بهذا يمكننا القول : الشك شرط المواطنة .

الشك في الجامع

الشك المدني ، شك في مفاهيم هذه السيادات التي بها تحوَّل المركب والتاريخي والمصنوع معطى بدهياً فطرياً غير قابل للمساءلة والاعتراض ، الشك المدني شك في جامع جماعتك ، وتحويله من معطى سابق إلى مركّب مدني ، الشك المدني جعل الحق مشتق من الفرد لا مشتق من الجماعة .

إن مهمة المجتمع المدني الممارس للسيادة ، تتمثل بتحصين هذه السيادة التي تجعل من الإنسان مواطناً ضد سيادات الآلة ، وتحصين مواطنية الإنسان ، تكون بتحصين قوله وفعله من الارتهان لما هو خارجه ، ولا قول ينمو في المدينة ويتكوثر ويتحصن ضد العقم والتصلب والقولبة إلا بالشك الذي هو حياة .

تفكيك السيادات المطلقة العمودية ، هو الوجه الآخر للشك فيها ، بجعلها دنيوية تاريخية تقوم بها إرادة حرة ، هي إرادة السيادة التي هي شرط الأمة الحديثة ، أمة المواطنين المؤمنين بالإنسان . فهل نشك في أمتنا ومواطنيتنا وإنساننا؟!!! هل نضعهم بين قوسين؟!!! هل نختبر مدنيتهم؟!!!

حالات الشك

يرصد ميشال إسحاق في كتابه «المعاني الفلسفية في لسان العرب» ما يسمِّيه مصاعب الوصول إلى المعرفة والعلم ، وهي :

- حال الشك
- حال الريبة
- حال الالتباس
- حال الاشتباه

- حال الظن
- حال الضلال
- حال التردد
- حال الحيرة

الشك هو حقل هذه الحالات ، أو لنقل هو حقل مقتضيات هذه الحالات ، أو لنقل حقل الوعي بهذه الحالات ، أو لنقل حقل وعي النقص بهذه الحالات ، أو لنقل حقل الحاجة إلى هذه الحالات ، أو لنقل حقل تحويل هذه الحالات صيرورات لا تنفد ، أو لنقل حقل مصاعب الوصول إلى الطمأنينة ، أو لنقل حقل مصاعب الوصول إلى اليقين .

بكل هذه الأوَّات(جمع أو) يتخصَّب حقل الشك ، وينتج معرفة لا يسكن القلب بها ولا يطمئن ، فـ«كل طمأنينة يسكن القلب بها لاَ يُعَوَّلُ عَلَيْهَا» كما يقول ابن عربي .

الشك وعي بالنقص

كيف يكون الشك حاجة؟ وكيف يكون وعي نقص؟

يدرس هيجل التطوُّر التاريخي للمجتمعات وفق مقولته «الحاجة وعي النقص» أي لا تكون الحرية حاجة إلا حين نعي نقصنا لها ، ووعي النقص بالحرية يعني الحاجة إلى الحرية ، متى انتفَ الوعي بنقصها انتفت الحاجة إليها ، تظل الحاجة إلى الحرية ما دام هناك وعي بها ، وكل عصر وكل تاريخ يتشكَّل وفق هذا الوعي بالنقص ، وكأن التطوُّر التاريخي يكون هكذا سدّ حاجة يعقبها وضع جديد ، ينشأ فيه وعي بنقص آخر يتحوَّل إلى حاجة يتمّ البحث عن سدّها .

هكذا يمكننا أن نفهم الحاجة إلى الشك بوصفه وعياً بنقص معرفتنا للشك ، غياب الشك نقص في معرفتنا ، نقص في وعينا لا وعي بنقصنا ، لذلك تظل الحاجة إلى حقل الشك قائمة ، ما دام هناك وعي بالنقص .

بهذا يمكننا أن نستثمر مقولة النفري «العلم المستقر هو الجهل المستقر» ، بأن نجعل الجهل المستقر/العلم المستقر يماثل عدم الوعي بالنقص ، أي أن العلم المستقر هو جهل بالشك ، هو عدم وعي بالشك ، هو عدم وعي بنقصه للشك ، لذلك تغيب حاجته

إلى الشك .

بهذا يمكننا أن نقرأ تاريخ الشك ، بقراءة تاريخ العلم ، كما يمكننا أن نقرأ تاريخ الشك بقراءة تاريخ الجهل . لقد بدأ تاريخ للمعرفة حديث ، حين بدأ تاريخ للشك حديث ، حين بدأ ديكارت يشك ، وبدأ تاريخ للشك ما بعد حديث حين بدأ نيتشه ، يشك في يقين علم ديكارت المستقر .

بهذا الوعي بتاريخ الشك ، يكون الشك معرفة لا تعرف الاستقرار ، معرفة تحذر الجهل المستقر ، لأنها تحذر العلم المستقر .

حقل الشك

كي يكون الشك منتجاً ، لا بدَّ أن يكون له حقل ، أي بقعة مزروعة ، فالمفهوم لا يفهم معناه ، أي لا يكون مفهوماً ، ولا تتسع دلالته ، ولا تستشكل أسئلته ، ولا يُنتج معرفة ، ولا يكون مجالاً للتفكير إلا حين يحتقل ، أي إلا حين يتخذ له حقلاً هو بمثابة نطاق منتج ، الحقل هو تربة المفهوم ومزرعته ونطاقه ، المفهوم لا ينمو معزولاً وحده ، بل ينمو في تربة مختلطة .

يحتقل المفهوم بحسب هذه المقالة ، بكل طرق التأثيل التي يفصِّلها طه عبد الرحمن في كتابه فقه الفلسفة ، وهذه الطرق تتضمن أنواعاً من التأثيل ، هي التأثيل المضموني والاستعمالي والنقلي والبنيوي والحقلي ، وبهذا لا يقتصر حقل المفهوم على التأثيل الحقلي . فالاحتقال هنا يحيل إلى معنى الحياة ، أي كل ما يمد المفهوم بالحياة ولوازمها من الاتساع والحركة والنمو والتمكن والامتداد ، والتأثيل عند طه عبد الرحمن يحيل إلى هذا المفهوم ، إذ كل ما يُزوِّد المعنى الاصطلاحي للمفهوم بدلالات مضمرة ، تُمكِّن المفهوم من الحياة ، يعد تأثيلاً .

ومتى كان للمفهوم حقل كانت له حياة ، ينمو فيها ويتسع ويتمكن ويمتد ، والحقل يكون حياة باستشكالاته ، أي بالأسئلة التي ينتجها ، فهي أدوات حرث تربته ، وبالمجازات التي يتسع بها ويرى ويعْبر ويُقلِّب وجوه المعاني ، وكما تكونُ الحياةُ حياةً بتناقضاتها ومتضاداتها ، يكون الحقلُ كذلك حياةً بالمفاهيم المتقابلة فيه ، من هنا فالشك ليس إقصاء لليقين ، ولا هو تابع له ولا هو خطوة تقود إليه ، هو مفهوم به ، وحقل به ، وحياة به .

بهـذا يكون الحـقلُ وسطاً للتـفكيـر ، نحن نفكِّر في حقـول ، وبهـذا يكون وسطاً للحياة فالإنسـان يحيا بالتفكير ويتمكن ويمتد ويتصرَّف ، وبهذا يكون دخولُ الحقل دخولٌ للحياة ومقتضياتها (النمو والاتساع والتمكن والامتداد) . فكيف يكونُ الشكُ حقلَ حياةٍ؟

الشك حقل حياة

يكون الشك حقل حياة بما يقتضيه من سؤال ونقد وحيرة ، وبما يقابله من يقين وطمأنينة ووثوق ، وبما يجاوره من ريب وظن وتردد . يغدو الشك مفهوماً بكل هذه المقتضيات والمتقابلات والمتجاورات . هذا الحقل بمثابة السياق الذي نستند إليه لفهم الشك ، وتجريد الشك من حقله ، يعني انتزاعه وعزله عن حيوية الحياة وقوتها . وفي لسان العرب«الشك الاتصال واللصوق . . كل شيء إذا ضممته إلى شيء فقد شككته» ، من هنا فالشك لا يفهم ، إلا في اتصاله ولصوقه وانضمامه إلى حقلٍ ، يكون بمثابة التربة التي فيها ينمو .

بهذه الحياة ، الشك ليس حالة تردد مطلقة ، وليس حالة وسوسة ، وليس حالة عزلة ، وليس حالة تفكير غير عملية ، وليس حالة استقالة من الواقع ، وليس عزلة عن الحياة ، بل رغبة في حياة أخرى ، أو رغبة في الحياة على نحو استشكالي ، أي على نحو لا يعرف الاستقرار المطلق فـ«العِلْمُ الْمُسْتَقِرُّ هُوَّ الْجَهْلُ الْمُسْتَقِرُّ» كما يقول النّفري ، ولا المعرفة الأحادية ، «المَعْرِفَةُ إِذَا لَمْ تَتَنَوَّع مَعَ الأَنْفَاسِ لاَ يُعَوَّلُ عَلَيْهَا» كما يقول ابن عربي ، من هنا ليس الكامل من يكون واحداً مستقراً ، بل «الكَاملُ مَنْ عَظُمَتْ حَيْرَتُهُ» ، هكذا كان ابن عربي يرى كماله المختار ، والحيرة مقتضى الشك ، أي الحيرة مقتضى الحياة الاستشكالية التي لا يكف فيها الإنسان الكامل أو الإنسان الأعلى عن السؤال والإشكال والامتداد والتناقض والتضاد والتقابل ، أي لا يكف عن أن يكون «مزيجاً من العالِم والشاعر والمفكر والعاشق وقيصر والمسيح» كما يصف نيتشه إنسانه الأعلى ، الذي لا يكف عن الحياة المزيجة بإرادته .

إنسان ابن عربي الكامل وإنسان نيتشه الأعلى ، هو إنسان حقل الشك بامتياز ، هو إنسان الحيرة بامتياز ، هو إنسان المزج بامتياز ، هو إنسان الحياة بامتياز .

«فيا أيها الصديق لا تطمح أن تجد في حافظ استقراراً أو نوماً هادئاً» وكأن حافظ

الشيرازي ، كان يَحْذَرُ الطمأنينةَ التي لا يُعَوِّلُ عليها ابن عربي «كل طمأنينة يسكن القلب بها لاَ يُعَوِّلُ عَلَيْهَا»

ترجيس الشك

يورد ثقة الإسلام الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ت/٣٢٩هـ) في كتابه الكافي ، وهو أحد كتب الحديث الأربعة المعتمدة عند الشيعة ، في البَاب المخصص للشَّكِّ ، الأحاديث التالية :

- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ عليه السلام أُخْبِرُهُ أَنِّي شَاكٌّ وَقَدْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى وَأَنِّي أُحِبُّ أَنْ تُرِيَنِي شَيْئاً فَكَتَبَ عليه السلام إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ مُؤْمِناً وَأَحَبَّ أَنْ يَزْدَادَ إِيمَاناً وَأَنْتَ شَاكٌّ وَالشَّاكُّ لَا خَيْرَ فِيهِ وَكَتَبَ إِنَّمَا الشَّكُّ مَا لَمْ يَأْتِ الْيَقِينُ فَإِذَا جَاءَ الْيَقِينُ لَمْ يَجُزِ الشَّكُّ وَكَتَبَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَما وَجَدْنا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنا أَكْثَرَهُمْ لَفاسِقِينَ قَالَ نَزَلَتْ فِي الشَّاكِّ .
- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْخُرَاسَانِيِّ قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ لَا تَرْتَابُوا فَتَشُكُّوا وَلَا تَشُكُّوا فَتَكْفُرُوا .
- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَلَفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جَالِساً عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرَارَةُ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ قَالَ ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَى زُرَارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ .
- عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْحَلَبِيِّ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ قَالَ بِشَكٍّ .
- الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ إِنَّ الشَّكَّ وَالْمَعْصِيَةَ فِي النَّارِ لَيْسَا مِنَّا وَلَا إِلَيْنَا .
- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ رَجُلٍ عَنْ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ مَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ بَعْدَ مَوْلِدِهِ عَلَى الْفِطْرَةِ لَمْ يَفِئْ إِلَى خَيْرٍ أَبَداً .

- عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ لَا يَنْفَعُ مَعَ الشَّكِّ وَالْجُحُودِ عَمَلٌ .
- وَفِي وَصِيَّةِ الْمُفَضَّلِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ مَنْ شَكَّ أَوْ ظَنَّ وَأَقَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا أَحْبَطَ اللَّهُ عَمَلَهُ إِنَّ حُجَّةَ اللَّهِ هِيَ الْحُجَّةُ الْوَاضِحَةُ .
- عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام قَالَ قُلْتُ إِنَّا لَنَرَى الرَّجُلَ لَهُ عِبَادَةٌ وَ اجْتِهَادٌ وَ خُشُوعٌ وَ لَا يَقُولُ بِالْحَقِّ فَهَلْ يَنْفَعُهُ ذَلِكَ شَيْئاً فَقَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ الْبَيْتِ مَثَلُ أَهْلِ بَيْتٍ كَانُوا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ لَا يَجْتَهِدُ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً إِلَّا دَعَا فَأُجِيبَ وَإِنَّ رَجُلاً مِنْهُمُ اجْتَهَدَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ دَعَا فَلَمْ يُسْتَجَبْ لَهُ فَأَتَى عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عليه السلام يَشْكُوا إِلَيْهِ مَا هُوَ فِيهِ وَيَسْأَلُهُ الدُّعَاءَ قَالَ فَتَطَهَّرَ عِيسَى وَصَلَّى ثُمَّ دَعَا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ يَا عِيسَى إِنَّ عَبْدِي أَتَانِي مِنْ غَيْرِ الْبَابِ الَّذِي أُوتَى مِنْهُ إِنَّهُ دَعَانِي وَفِي قَلْبِهِ شَكٌّ مِنْكَ فَلَوْ دَعَانِي حَتَّى يَنْقَطِعَ عُنُقُهُ وَتَنْتَثِرَ أَنَامِلُهُ مَا اسْتَجَبْتُ لَهُ قَالَ فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ عِيسَى عليه السلام فَقَالَ تَدْعُو رَبَّكَ وَأَنْتَ فِي شَكٍّ مِنْ نَبِيِّهِ فَقَالَ يَا رُوحَ اللَّهِ وَكَلِمَتَهُ قَدْ كَانَ وَاللَّهِ مَا قُلْتَ فَادْعُ اللَّهَ لِي أَنْ يَذْهَبَ بِهِ عَنِّي قَالَ فَدَعَا لَهُ عِيسَى عليه السلام فَتَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَقَبِلَ مِنْهُ وَصَارَ فِي حَدِّ أَهْلِ بَيْتِهِ .

ضمن أي فضاء معرفي تشتغل هذه الأحاديث؟ وما علاقتها بالحروب الكلامية بين المِلل والنِّحل؟ هل من المجدي قراءتها قراءة توفيقية؟ هل مفهومها للشك هو مفهوم السمك الرعاش؟ هل تُرجِّس هذه الأحاديث مفهوم الشك المدني؟ هل نشك في أحاديث الكليني التي كان المحدث الاسترأبادي يراها كلها أحاديث قطعية الصدور؟

الشك في المعتمد

(canon) بحسب المعجم يعني : قائمة ثقة للمؤلفات ، الصحيح من النصوص الدينية ، الشريعة ، القانون ، المبدأ ، قواعد ، لائحة بالأسفار المعترف بأنها تؤلف الكتاب المقدس .

يشير المعتمد أو القانون (canon) إلى مجموع الكتابات الدينية المسيحية المقبولة

بوصفها نصوصاً صحيحة ومن ثَمَّ مقدَّسة . وقد انتقل هذا المفهوم إلى الدراسات الأدبية والثقافية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص أو الأعمال المعتمدة ضمن تراث محدَّد ، وفي حقل من حقول المعرفة ، بوصفها تنضبط ضمن معايير أو قيم معينة ، لتشكِّل وحدة نصية متجانسة ، أو تشكِّل أعمال مؤلف ما . (انظر : دليل الناقد الأدبي ، ميجان الرويلي ، سعد البازعي) .

الكتب الستة (صحيح البخاري ، صحيح مسلم ، سنن البيهقي ، سنن أبو داود ، سنن الترمذي ، سنن ابن ماجه) تمثل عند أهل السنة والجماعة (معتمداً) ، لذلك سُميَّت بالصحاح ، لأن أحاديثها وما تحتويها مثل الراوي والسند والمتن حائزة لشروط الصحة ، والصحيح اصطلاحاً ، هو الحديث الذي اتصل سنده عبر رجال .

وهذه الكتب الستة تشكِّل الركن الأصلي لجوامع أهل السنة ، فهم يرجعون إليها ويعتمدون عليها في العقائد والفروع والتفسير والتاريخ ، واشتهرت فيما بعد بالصحاح الستة ، ويطلق تارة على صحيح البخاري (ت ٢٥٦ هـ) وصحيح مسلم (ت ٢٦٢ هـ) الصحيحين ، وعلى الكتب الأربعة الأخرى بالسنن .

والكتب الأربعة (الكافي للكليني ، ومن لا يحضره الفقيه للصدوق ، والتهذيب والاستبصار للطوسي) تمثل عند الشيعة (معتمداً) ، وقد ورد في الحديث «ما في الكافي لشيعتنا كافي» وهي تسمية أقرب إلى التعميد بالمفهوم الذي نستخدمه هنا ، أي اعتماد نصوص كتاب ما مرجعاً موثوقاً وصحيحا ، ويحتكم إليه .

إذن المعتمد يمثل الكتاب الصحيح أو الكافي الذي تعتمده جماعة معينة ضمن حقل معين ، لكن المعتمد حين يكون كتاباً دينياً ، فإنه لا يمثل حقلاً محدداً من حقول المعرفة ، بل يمثل الحقول كلها ، حقول الإنسان كلها التي يعيش فيها ويحيا وبها يرى ، وبهذا يكون المعتمد الديني معتمدَ حياة جماعة ما ، لذلك نجد عناية هذا المعتمد بتفاصيل حياة الإنسان ، وهذا ما يجعل الجماعة تعتمده نصاً لحياتها ، تجد فيه تفاصيل دقيقة لكل شيء ، فهو شامل ويقدِّم للإنسان الحياة المعتمدة في أكله وسلوكه وزواجه وأعماله وعلاقاته وجسده وروحه ومقدساته وتاريخه ودنياه وآخرته ومستقبله وماضيه وأصله وسمائه وأرضه وخصومه ومعرفته ورؤيته وقيمه . على سبيل المثال يتضمَّن صحيح البخاري الكتب التالية : كتاب الصلاة ، كتاب الجماعة والإمامة ، كتاب الكسوف ، كتاب الجنائز ، أبواب فضائل المدينة ، كتاب السلم ،

كتاب الحوالات ، كتاب الكفالة ، كتاب المزارعة ، كتاب الخصومات ، كتاب المظالم ، كتاب الشركة ، كتاب الصلح ، كتاب المرضى ، كتاب الطب ، كتاب اللباس ، كتاب الأدب ، كتاب الفتن . . إلخ

هذه الكتب ، نصوص بها يحيا الإنسان وفق نموذج ما محدَّد ومرسوم ومعطى سلفاً . الخروج عليها خروج من الحياة ، حياة الجماعة الصحيحة المعتمدة الكافية ، وخروج من قواعدها وشريعتها وقوانينها ومبادئها .

وفي الوقت الذي تُثبِّت فيه هذه المعتمدات حياة الجماعة وفق نمط خاص ، فإنها تُقصي أشكالاً أخرى من الحياة والوجود ، وتُقصي معها ذوات أخرى تعيش على نمط مغاير لنمط حياتها ، وذلك لأنها تتحول إلى مركز يُهمِّش عداه ، ويستثنيه ، ويَظهر شكلُ هذا التمركز في تحيزات عرقية أو جنسية أو طبقية أو دينية أو مذهبية .

وبقدر ما تُشكِّل هذه التحيزات الحياةَ على نمطٍ معيَّن ، فإنها في الأصل مُشكَّلةٌ وفق حيوات سياقات تاريخية معينة ، وجدليةُ التشكيل هذه تَظهر في صورة ثقافة جماعية ، تُعتمد هذه الكتب بعد أن يكون رجالها المعتمدون قد أضفوا عليها قيمة رمزية تصل إلى حد التقديس ، وأضفوا على أصحابها تبجيلات وكرامات ، وحين تعتمد الثقافة هذه الكتب تتحول كل محاولة نقدية لها إلى عمل فردي خارج على الثقافة ، لذلك تصب عليه الثقافة لعناتها وتطرده ولا تعترف به ، ولا تعتمده ما دام هو ضد معتمدها المقدس ، وشكوى كبار علماء الدين ممن يطلقون عليهم مسمَّى العوام ، هو في جوهره شكوى من الثقافة التي هم (العلماء) جزء منها .

كتاب الجماعة أو معتمدها ، لا بدَّ أن يُحصَّن من الشك والنقد ، لتبقى حياة الجماعة محصَّنةً ومتجانسةً ومطمئنةً ، وهو بهذه الحصانة ، يرقى لمرتبة الاعتماد ، وعملية التحصين كما هي عملية التشكيل ، متبادلة بين الكتاب والجماعة ، فالمعتمد يجرم ويُرجِّس الشك في معتقدات الجماعة ، والجماعة تجرم وتُرجِّس الشك في صحته وكفايته .

لذلك لا يمكن أن تقف المعتمدات من الشك غير موقف الترجيس ، وذلك كي تحمي نفسها ، وتحمي جماعتها وتحمي مذهبها في الحياة . والخطورة تكمن حين يتسرب ترجيس الشك من نطاق الإيمان بالله والنبوة ليمتد إلى الإيمان برجالات المذهب ومعتقدات المذهب وثوابته ، ثم ينداح هذا الترجيس إلى محيط الحياة

والتاريخ ، فيصبح الشك كفر في كل تجلياته ، فتعتمد الثقافة هذا الحكم التكفيري بإيعاز من معتمدها الذي يصوغ لها الحياة . هكذا يمكننا أن نفهم باب الشك في المعتمدات ، ومادام المعتمد حياة بنمط معين ، فالشك فيه شك مدني لا ميتافيزيقي .

الشك في محمول المُعْتَمَد

النقد نشاط فكري يتخذ من محمولات الثقافة موضوعاً لشكه . هناك مجموعة من القضايا المركبة من موضوع ومحمول ، تسمَّى في أبواب الجدل من كتب المنطق بالمشهورات ، لأن الجماعة تؤمن بها وتسلم بها ، فتشتهر بها فتصير ثقافتها . توجد هذه المشهورات في الثقافة أو لنقل تُوجِدُ هذه المشهوراتُ الثقافةَ فتكون هناك جماعة ، فلا ثقافة بلا مشهورات تُوَحِّد قيم الجماعة ورؤاهم وأحكامهم وسلوكهم .

حتى إننا يمكن أن نقول : الثقافة هي مشهورات الجماعة التي تشكِّل مُعتمدَها . تصوغ هذه المشهورات/الثقافة أقوالَ الجماعة ونصوصَها وحِجاجَها وأدبَها وتدينَها وسياستَها وحياتَها . ولأن هذه المشهورات تُشكِّلُ مُعتمدَ الجماعةِ ، فإنها تهيمن على جميع الأفراد وتتحول إلى سلطة وقوة تفرض نمطاً من الممارسة الجماعية .

الثقافة في كل لحظة تاريخية تسند إلى موضوعات العقل والإنسان والله والأدب والتاريخ واللغة والطبيعة والدين والمرأة والرجل ، محمولات تأتي في صيغة أحكام أو صفات أو تعريفات ، فتقول مثلاً :

«نحن لا نجادل في أن الفطرة أعدت المرأة للاشتغال بالأعمال المنزلية وتربية الأولاد» قاسم أمين ، «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» هوبس ، «المشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة» هيجل .

في هذه الأقوال المرأة موضوع ، ومحموله معدَّة للاشتغال بالأعمال المنزلية ، والإنسان موضوع ومحموله ذئب ، والزنجي موضوع ومحموله ضعف مشاعره الأخلاقية .

لكل محمول من هذه المحمولات سياقه الثقافي التاريخي ، الذي يسمح له أن تعتمده الثقافة قولاً من أقوالها الشائعة المقبولة ، وتستعين الثقافة بحججها وأدلتها ونصوصها ، لتثبيت هذه المحمولات .

وبهذا التثبيت تكتسب الموضوعات وجودها ، فالمرأة موجودة في الثقافة وفي

عقول الجماعة الثقافية ، بوصفها مُعدَّة للاشتغال بالأعمال المنزلية ، والإنسان موجود بوصفه ذئباً ، والزنجي موجود بوصفه صاحب مشاعر أخلاقية ضعيفة ، هكذا يمكننا أن نتحدث عن الوجود بما هو محمول ، أي بما هو مسند في ثقافة ما لموضوع ، فالموضوع يتحدَّد وفق المحمول . ولأن هذا التحديد ثقافي وتاريخي وغير ثابت أو فطري أو طبيعي ، فإننا لا يمكننا أن نمارس النقد في ثقافتنا كنشاط فكري إلا بالشك في المحمولات التي تعمل الثقافة على تحويلها ثوابت لموضوعاتها . والشك في المحمولات هو شك في أقوالنا ، لأن المحمولات هي ما نقوله عن هذه الموضوعات ، ماذا نقول عن المرأة؟ ماذا نقول عن الآخر؟ ماذا نقول عن الشك؟ ماذا نقول عن التاريخ؟ ماذا نقول عن الأدب؟ ما نقوله من محمولات ، هو ما يشكِّل مفاهيمنا لهذه الموضوعات .

النقد بما هو شك في المحمول ، حركة تجديد ، وتحويل وتغيير ، فالنقد تحريك الموضوع بتغيير المحمول ، إلا أن الثقافة في لحظة اهتزازها ، تحمل على هذه الحركة بمحمولات التخريب والهدم والعدم والعبث والتهديد ، فتصير حركة النقد حركة شك مشبوهة ومُرجَّسة ، ذلك لأن حركة النقد ، هي شك في المحمول الواحد ، ومقاومة ضد استبداد المحمول الواحد الجامع المانع ، فالنقد يُكوثر محمولات الموضوع بتفكيك سلطة هذا الواحد المستبد ، والمستبد لا يقبل أن تتعدَّد الأشياء بتعدُّد محمولاتها .

حوارات سقراط وارتعاشاته ، كانت تقوم بهذه الوظيفة النقدية ، التي تستعين بالشك لتتفحص محمولات الثقافة اليونانية ، التي تسندها لموضوعات الفضيلة والنفس والخلود والعدل .

والحمل كي يُنتج قضية جديدة ، أو موضوعاً جديداً ، أو فكراً جديداً ، أو وجوداً جديدا ، لا بدَّ أن يكون أصيلاً بِسَبْقه ، ومَرِناً بقبوله للتعدُّد ، وطلقاً بحرية انفكاكه من سلطات تقييد اللعب الحر أو ما يسمِّيه نيتشه بالمعرفة المرحة .

من هنا فالنقد توسيع إمكان الحمل ، ذلك لأن النقد تحريض على حمل جديد ، والنقد ضد موانع الحمل ، والنقد حمل ضد الشرعية المُسلَّم بها ، والنقد ضد طمأنينة المحمول ، وضد استقراره في الموضوع . النقد شك في الحمل .

مجازات النسبة
النسبة والشك

ما معنى أن فهمنا نسبي؟ وهل يمكن أن نفهم شيئاً من غير نسبة؟ أي هل يمكن أن نفهم شيئاً دون أنْ ننتسبَ لشيء؟ وهل يمكن أن نفهم شيئا دون أن ننسبه لشيء؟ وما العلاقة بين النسبي والشك؟

تقدّم المعطيات المعجمية ، الدلالات التالية للنسبة والنسبي :

- أَمْرٌ نِسْبِيٌّ : أَيْ أَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِغَيْرِهِ مُرْتَبِطٌ بِهِ غَيْرُ مُطْلَقٍ
- عَلاَقَةٌ وَارْتِبَاطٌ بَيْنَ شَيْئَيْنِ
- وُجُودُ تَمَاثُلٍ بَيْنَ عَلاَقَاتِ الكَمِّيَّات أَوْ عَلاَقَاتِ الأَشْيَاءِ
- المقيَّد بغيره ، المرتبط به ، وعكسُه المُطْلق
- الصِّلة أوالقرابة
- المشاكلة
- المقدارُ المنسوب
- النسبة المئَوية ، هي مقدار الشيء منسوباً إلى مئة .

في التداولات الإعلامية والثقافية وحتى في خطابنا اليومي ، صار النسبي ، يعني الأمر غير اليقيني ، والمسألة التي تخضع لوجهات نظر متعددة ، والتطبيق الذي هو محل تقدير متباين ، والقول الذي هو قابل للاختلاف في الفهم ، والحكم الذي يتأثر باختلاف مرجعياته ، والذوق المتعدد .

إن الدلالات التي تحملها جميع هذه الاستخدامات التداولية المتعددة ، تستخدم ما يقتضيه النسبي من نتائج ، فالنسبي يقتضي عدم اليقين والتعدُّد في الحكم واختلاف التطبيق وتباين الفهم ، إلا أن هذه الاستخدامات ربما لا تلتفت إلى السبب الذي تشير إليه الدلالة اللغوية ، والذي يجعل هذه المقتضيات نسبية ، فلماذا الإنسان

نسبي؟ ولماذا فهمه نسبي؟ وحكمه نسبي؟ وتطبيقه نسبي؟

الجواب الذي يشير إليه المعنى اللغوي للنسبي ، هو أن النسبي «أَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِغَيْرِهِ مُرْتَبِطٌ بِهِ غَيْرُ مُطْلَق» واستناداً إلى هذا المعنى ، يمكن القول ، إن معنى أن الإنسان نسبي ، وفهمه نسبي ، أن الإنسان مُقَيَّدٌ بِغَيْرِهِ مُرْتَبِطٌ بِهِ غَيْرُ مُطْلَق ، وكذلك فهمه ، وهذا المعنى يحمل في الوقت نفسه تعليلاً يفسِّر نسبية الإنسان ، علينا الآن أن نستثمر هذا التعليل الذي يحمله المعنى اللغوي ، لنذهب به إلى مداه الأقصى .

علينا أن نزيل أولاً الشحنة السلبية التي تحف بدلالة القيد ، فالقيد في دلالته المفهومية على النسبي ، لا يعني شيئاً أجمل وأكثر إيجابية من معنى «الصلة» ، فالقيد في النسبي يحيل إلى الصلة التي يعقدها الكائن مع غيره ، ليصل فهمه بفهمه ، فهو مقيد بهذه الصلة التي تمدُّه بالمعنى الذي به يفهم الأشياء ويُقدِّرها ويحكم عليها . وكأن العقد الذي يقيمه مع غيره عقد عمل ، فلكي يعمل فهمك ويكون نافذاً في التقدير والحكم ، فأنت بحاجة إلى أن تَعقد صِلات تمدك بالعون ، أنت لستَ مطلقَ الصلات ، أنت مقيدُ الصِلات ، لكنه تقييد يُغنيك ويثريك ويضاعف من إمكانية عملك ، وبقدر ما تكاثر من عقود الصِلات تتحرر من الارتهان لقيد الصلة الواحدة .

الإنسان كائن منسوب العلاقة ، أي لا يكف عن تعدُّد نسبته إلى الأشياء ، ينسب ذاته إلى المألوف ليفهم الغريب ، وإلى المعروف ليعرف المجهول ، وإلى الشاهد ليصل إلى الغائب ، وإلى المشهور ليعرف الشاذ ، وإلى الظاهر ليعرف الباطن ، وإلى المكشوف ليعرف المستور ، وحين تقف نسبته إلى الحد الأول من هذه المنسوبات ، ولا يعبرها إلى الحد الثاني تكون نسبته قيدٌ بالمعنى السلبي .كان ابن عربي يقول في عبارة مكثفة «إن كلَّ ما في الكون يجب أن يعبر»[(١)] ولا يمكنك أن تعبر من دون نسبة تقيمها جسراً بين أشياء العالم .

كما أننا ننسب مقادير الأشياء إلى المائة ، لنفهمها فهماً مئوياً ، كذلك ننسبها إلى ما نألفه من شخصيات ومذاهب وظواهر ومسميات وأحداث وأماكن ، لنفهمها فهماً أليفاً ، ننسبه إلى هذه الشخصيات أو المذاهب أو الظواهر .

كان أخوان الصفا يستخدمون تقسيم (فيلولاوس) الفيثاغورثي للكون ، إلى ما

(١) ابن عربي ، فصوص الحكم ؛ تعليق أبوالعلا عفيفي ، ص٨٦ .

فوق القمر وما تحت القمر ، فينسبون ما تحت القمر إلى ما فوق القمر ، ليفهموا الكون كلاً واحداً منسجماً ومؤتلفاً ، بل إنهم كان يقيمون تصوراتهم لحكومة ما تحت القمر وفق تصوراتهم لنظام ما فوق القمر .

إن الألوهية التي فوق القمر ، كان يفهمها المتكلمون بنسبتها إلى ما تحت القمر ، وكانت كل نسبة تشكِّل صلة مختلفة بما فوق القمر ، هكذا يتعدَّد ما فوق القمر بتعدُّد الصِلات التي تحت القمر ، كانت هذه النسب تمثل إضافات تغني ألوهية الواحد بالعين الكثير بالصور . ولأن ما تحت القمر نسبي ، فهو لا يعرف ما فوق القمر إلا معرفة نسبية ، أي معرفة غير مطلقة الصلة .

على هذا تكون العلاقة بين النسبي والمطلق ، تماثل العلاقة بين الشك واليقين .

النسبة وما فوق القمر

الوجود النسبي هو الوجود الذي لا يستطيع أن ينفلت من الوجودات الأخرى ، بأن يكون مطلقاً من علاقته بها ، فهو مقيَّد بها ، ومحدود بحدودها ، ومنسوب إليها ، في فهمه ومعرفته وإدراكه ، فلا فهم بغير نسبة ولا معرفة ولا إدراك . إننا ننسب الألوهية لعالمنا لنفهمها ونعرفها وندركها ، وننسب الآخرين إلى عالمنا لنفهمهم ونعرفهم وندركهم . العالم والإنسان من غير نسبةٍ عمى ، فالعالم لا يكون موجوداً إلا حين نبصره ، أي حين نراه عبر نسبة ، فلا بصيرة ولا بصر إلا بنسبة .

النسبة مفتاح كشف الوجود ومفتاح فكّ أسراره ، بقدر ما نكاثر من نسبنا الوجودية ، نضيف الموجودات إلى ذواتنا ، فنمتلئ بمعرفتها ، ونداري من عرينا ، فالموجود يستر الموجود بقدر ما يكشفه ، يستر عريه من المعرفة ، معرفته بذاته وبآخره ، ويكشف كثافته من الجهل بذاته وبأخره ، وبقدر ما يكشف وبقدر ما يستر ، تكون نسبة شفافيته ، ورِقة لطائفه .

إن جوهر المعرفة الصوفية ، يقوم على مفهوم النسبة ، يقول ابن عربي : «إن الذات لو تعرَّت عن هذه النِسَب لم تكن إلهاً . وهذه النسب أحدثتها أعياننا : فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً ، فلا يُعرف حتى نَعرف»[1] .

---

(١) ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص٨١ .

يفرِّق ابن عربي بين الذات الإلهية المعرَّاة عن كل نسبة وجودية ، المجرَّدة من أية علاقة زمانية بالوجود الخارجي ، البعيدة عن متناول الإدراك ، وبين الذات الإلهية المتصفة بالألوهية : أي بين الواحد والله(١) .

مألوهيتنا هي مجموع نسبنا التي بها نَعرف وبها يُعرف ، وهي نسب نقيمها نحن أي أننا نصنع مألوهيتنا ، وهي تتعرف وفق أفقنا النسبي ، أي وفق ما نُركِّبه فيها من نسبنا وإضافاتنا المألوفة ، هكذا تتألف الألوهية بالمألوهية .

المعرفة نسبة ، أن نعرف الله ، يعني أن ننسبه إلى صفاتنا ونضيفه إلينا ، لنعرفه ، وبهذه المعرفة نكتشف كنز الله المخفي ، «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني» ، بهذا تكون النسبة مفتاح فتح الكنز ، إنَّ كنز الألوهية ، هو نفسه كنز الخلق ، وبقدر ما يتجلَّى في الألوهية من الخلق يُعرف الكنز ، وبقدر ما يتجلَّى في الخلق من الألوهية ينفتح الكنز ، والألوهية تُعرف بنسبة ، والكنز يُفتح بنسبة ، وهي نسبة مرجعها إلى عالم الخلق .

وكما أن النسبة المئوية ، هي مقدار الشيء منسوباً إلى مائة ، فإن معرفتنا لله ، هي المقدار المنسوب من عالم الخلق : الإنسان ، العالم ، ما تحت القمر ، الشاهد ، إلى الله . هذه المعرفة مُقدَّرة وإنسانية ودنيوية وتحت قمرية ، ومشاهدة ، لأنها تعتمد نسبة هذه التجليات من الكائنات (الإنسان والعالم وما تحت القمر) إلى هذا الواحد (الله إلا أنه ليس واحداً عددياً) .

لدينا كثرة (كثرة من التجليات) منسوبة إلى واحد ، ورياضياً ، نسبة أي عدد إلى الواحد هو العدد نفسه ، فتكون نسبة الإنسان إلى الله هو الإنسان نفسه ، ونسبة العالم إلى الله هو العالم نفسه ، ونسبة ما تحت القمر إلى الله هو ما تحت القمر نفسه ، هكذا يتعرَّف الإنسانُ والعالمُ وما تحت القمر اللهَ بنسبته إليه ، فيكون الله هو تجلياته .

إننا ننسب الألوهية إلى الإنسان ، إلى العالم ، إلى الشاهد ، لنفهمها ، «فلما علمناه بنا ومنا ، نَسَبْنا إليه كلَّ ما نَسَبْنَاه إلينا»(٢) ، مادام فهمنا مقيَّد بنسبة ، فهو

(١) انظر : ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص٦٠

(٢) ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص ٥٣ .

محدود بمقدار محدودية هذه النسبة .

هكذا يمكننا أن نتحدَّث عن الوجود بنسبة ، والوجود بغير نسبة أو الوجود المطلق من النسبة . الوجود الأول هو ما يشكِّل الألوهية والإنسان والعالم ، والوجود الثاني هو ما يشكِّل وجود الواحد المطلق . الوجود الأول يحيل بعضه إلى بعض ، ويعرف بعضه ببعض ، ويتجلَّى بعضه في بعض ، هو وجود يدرك بعضاً من وجوده ، فيمتد بمقدار ما يدركه .

النسبة والمجاز الثري

لتوضيح العلاقة بين النسبة والمجاز سأستعين بمفهومين أساسيين ، في نظرية لاكوف وجونسون (استعارات بها نحيا) ، وهما مخططات الصورة (schemata image) والصورة الثرية[١] .

هناك مجموعة من المخططات منها : مخطط الحركة ، ومخطط القوة ، ومخطط الاحتواء ، ومخطط الجهة والعلو والانخفاض . الذهن البشري محكوم بهذه المخططات ، وهو يُكوِّن هذه المخططات من خلال تجربته الحسية الجسدية ، فمثلاً من خلال خبرتنا بحركة أجسادنا وحركة السيارات وحركة السفن وحركة الأشياء حولنا ، يتكون في ذهننا مفهوم مجرد لمخطط الحركة ، ومن خلال خبرتنا بقوة دفع الماء وقوة دفع الريح وقوة ضغط الغاز وقوة أصحاب كمال الأجسام ، نكوِّن في ذهننا مفهوماً مجرداً للقوة .

هكذا يُكوِّن الذهن البشري من خلال خبرات جسده المتكررة وتجاربه المادية البسيطة كالحركة والرؤية البصرية والاحتواء ، مخططات مجردة ، تحكم هذه المخططات فهمنا للمفاهيم المجردة ، كمفهوم الوقت والدين والحرية والديمقراطية والصداقة والأنوثة والذكورة والألوهية والإنسانية ، وبهذا التحكم تقع هذه المفاهيم المجردة تحت سيطرة الجسد المجازية .

مثلاً مفهوم (السمك الرعاش) المجازي ، محكوم بمخطط الحركة ، فنحن لا يمكننا أن نفهم صفة الرعاش الذهنية من غير فهمنا لحركة أجسادنا وسرعتها وتأثير هذه

---

(١) انظر : عبدالله الحراصي ، الاستعارة المفهومية ، ص ٥٣ .

الحركة فينا ، هكذا نحرك مفهوم الرعاش المجرد ، وأعيننا على تجربة حركة أجسادنا المرعوشة ، وكذلك ينطبق الأمر على مفهوم (ذبابة الخيل) المجازي الذي أطلق على سقراط لقوله «تشبه أثينا حصاناً كسولاً ، وأنا أشبه ذبابة تحاول إيقاظها وإبقاءها حية» ، كان سقراط بالنسبة لمن يملكون سلطة في المجتمع ، يزعج الآخرين ويجبرهم على الخروج على كسلهم الفكري .

لو أخذنا مجاز (الحب) في رواية غريبة الحسين «الحب لا وجود له إلا بقدر ما يُوجد النهر ، لا بد أن يتدفقَ باستمرار» سنجد أن مفهوم الحب محكوم هنا بمخطط الحركة ، فنحن نفهم الحب في هذا المجاز من خلال فهمنا لحركة النهر وتدفقه المستمر الذي يجعله في تغيُّر ، وهو المخطط نفسه الذي به نفهم المقولة الشهيرة «لا يمكنك أن تشرب من ماء النهر مرتين» .

إنَّ هذه المخططات تعطي لجسدنا سلطة مجازية في تشكيل هذه المفاهيم ، وبهذه السلطة تقوم المجازات على التشكيل لا التشبيه ، وهو تشكيل مهندسٌ وفق نسب هذه المخططات ، بمعنى أن المخططات تشكِّل مجال تصوُّر معين ، ومن خلال هذا المجال المحدود بنسب نُشيِّد مفاهيمنا المجردة ، فمن خلال مجال الحركة شيدنا مفهومنا للحب والفكر النشط والتغيُّر المتجدد .

وكي يكون هذا التشكيل مبدعاً وكاشفاً وجذاباً وخصباً ولمَّاحاً ، أي تشكيلاً غير مألوف ، فإنه يحتاج إلى صورة ثرية ، وفي هذه الصورة يتفاوت الناس ويختلف الشعراء ويتمايز الفلاسفة . الصورة الثرية تمثل روح مخطط الصورة ، فالمخططات بمثابة الجسد ، ولكي يحيا الجسد بروح جديدة ، فإنه بحاجة إلى صورة ثرية جديدة .

إنَّ كل صورة ثرية تُعطي إمكانية متفاوتة للذهن البشري في التصرُّف ، وتفتح أمامه إمكانات تفكير غنية ، وبقدر ثراء الصورة (المجاز) يكون ثراء التفكير ، مثلاً تمثل مجازات السمك الرعاش وذبابة الخيل وتدفق النهر والشرب من النهر ، صوراً ثرية وفريدة لمخططات تصوير مشتركة وعامة .

إنَّ طبيعة تفكيرنا مجازية ، ونحن نفكِّر مجازياً ، لأننا نفكِّر بهذه الصور الثرية ، وإذا ما خرجنا من صورة ، فإننا لا نتجرد ولا نكون مطلقين في تفكيرنا ، بل إننا نخرج إلى صورة أخرى ، تقع ضمن مجال المخطط نفسه ، وإذا ما خرجنا من المخطط نفسه ، فإننا لا نتجرد أيضاً ولا نكون مطلقين في تفكيرنا ، بل إننا نخرج إلى مخطط آخر ،

لننتج صورة ثرية أخرى ، هكذا لا يمكن للذهن أن يقيم تفكيره إلا ضمن تشكيلٍ مخطط بتجربته الجسدية .

إذنٍ لا يمكن أن نبني المفاهيم المجردة إلا بهذه المخططات وصورها الثرية . إنَّ كل مفهوم مجرد يقيم نسبة بإحدى هذه المخططات عبر إحدى الصور الثرية ، ولا يمكن لهذه المفاهيم أن تبنى في الذهن البشري بغير نسبة إلى صور هذه المخططات الثرية ، أي لا يمكن بغير تقييد منها ، وارتباط بها ، فهذه المفاهيم ليست مطلقة ، بل منسوبة وحدودها متوقفة على حدود تجربة الجسد في تشكيل هذه المخططات ، لذلك فهي ترجع إليها ، وفهمها متوقف عليها ، وموصول بها ، ومفهوم من خلالها .

المجاز(الصورة) إذن نسبة ، نسبة المجرد إلى هذه المخططات ، أو لنقل المجاز نسبة مجال إلى مجال ، وتشكيل مجال بمجال ، وفهم مجال بمجال وعبور مجال عبر مجال .

مجازات الجنْسَنَة

يسعى (إرفِن جميل شِك) في كتابه (الاستشراق جنسياً) إلى محاولة فهم : كيف لعبت الجنْسَنَة (إسباغ صفات جنسية حقيقية على شيء أو كائن حي ، أو إضفاء طابع جنسي على موضوع أو علاقة) دوراً مركزياً في تشكيل وجهة النظر الغربية حول الشعوب الشرقية والأمكنة الأخرى؟

محاولة الفهم هذه ، فهم كيف تشكل تجربتنا المألوفة (الجنس هنا مثلاً) مجالاً تصورياً نصوغ من خلالها مفاهيمنا المجردة . فالشرق هنا مكان يتم تشكيله ذهنياً ليكون مفهوماً عبر صور الجنس الثرية ، هكذا يكون مفهوم الشرق محكوم بمنطق المخططات (image schemata) التي تنتمي لها هذه الصور ، وربما يكون مخطط القوة بما يقتضيه منطقه من وجود مؤثر وفاعل ومتحكم ومؤثر فيه ومفعول به ومتحكم به ، هو من أكثر المخططات فاعلية في تشكيل صور هذا المفهوم (الشرق) .

إنَّ موضوع هذا المثال ، هنا في هذه المقالة ، ليس الاستشراق ولا الجنس ، ولا علاقة الشرق بالغرب ، بل هو أداة الفهم نفسها ، أداة تشكيل وجهة النظر ، كيف نفهم الأشياء والموضوعات والعلاقات؟

إن جَنْسَنَة المفاهيم المجردة ، بوصفها آلية ذهنية في فهم الأشياء ، تكاد تكون ممارسة خطابية عامة ، نجدها في الخطابات الأدبية والفلسفية والبلاغية والسياسية

وغيرها ، حتى إن (إرفن) يتحدث في كتابه (الاستشراق جنسياً) عن (الجغرافيا المجنسنة) التي هي تصوير البلدان والأمكنة الأخرى بوصفها تحمل رموزا أو دلالات أو أدوارا جنسية ، والمثال على ذلك هو تصوير الغرب للشرق بوصفه حريماً أو ملاذاً للجنس .

وأبوحيان التوحيدي ، ينقل في كتابه الإمتاع والمؤانسة ، قول أحد الفلاسفة : «إذا نازعك إنسانٌ فلا تجبه ، فإن الكلمة الأولى أنثى وإجابتها فحلها ، وإن تركت إجابتها بترتها وقطعت نسلها ، وإن أجبتها ألقحتها ؛ فكم من ولدٍ ينمو بينهما في بطنٍ واحد»

وكانت العرب تقول في أمثالها : «الكلام ذكر والجواب أنثى ولابد من النتاج عند الإزدواج» . وكان ابن عربي يتحدث عن النكاح الغيبي ، وهو نكاح المعاني والأرواح ، وهو يفهم من خلال هذا النكاح بناء العالم وعلاقاته ، ويشكل عالمه الصوفي وفقه «والنكاح كتابة ، فالعالم كله كتاب مسطور ، لأنه منضود قد ضم بعضه إلى بعض ، فهو مع الإناث في كل حال يلد ، فما ثم إلا بروز أعيان على الدوام ، ولا يوجد موجد شيئاً إلا حتى يحب إيجاده ، فكل ما في الوجود محبوب فما ثم إلا أحباب»(١) .

لو أخذنا خطاب الجرجاني مثلاً للخطاب البلاغي ، فسنجد أنَّ الخطاب المجازي المتكون من الاستعارات والتشبيهات التي يستخدمها الجرجاني ، لقراءة الخطاب البلاغي المُقَنِّن لفنون المجاز ، سنجده خطاباً مُجَنْسَناً ، أي خطاباً يحمل مدلولاً جنسياً ، كما لاحظ ذلك عبدالفتاح كيليطو . وهو يتحدث عن المعاني مستخدما مجازات الرحم والنسب والحليف والزنيم « اعلم أن غرضي أن أتوصل إلى أمر المعاني . . وأبين كرم منصبها من العقل وتمكنها من نصابه ، وقرب رحمها منه أو بعدها حين تنتسب عنه . . . وكونها كالحليف الجاري مجرى النسب أو الزنيم الملصق بالقوم لا يقبلونه» .

بالمجازات نصنع أنساباً وقرابات بين معاني الأشياء والموضوعات والكائنات ، هكذا تكون لمفاهيمنا قبائل وعشائر وآباء ، وحين يكون لها ذلك ، فإنها تخضع لمنطق

---

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٤ ، ص٤٢٢ .

صلات الدم التي يخضع لها عالم البشر .

إنَّ الجماعات في صلات الدم يختلقون نسباً وهمياً ، كما يقول ابن خلدون «النسب أمر وهمي لا حقيقة له» إلا أن له وظيفة ، فهو يقارب أفراد الجماعة فيشد بعضهم بعضاً ، ويُكوِّنون به هويات جماعية مشتركة ، ويُبدون عبره تناسبات فيما بينهم ، وفيما بينهم وبين الآخرين ، ويُظهرون عبر هذه التناسبات تراتبات في الشرف والفضيلة والنقاء ، وإلى منطق هذه التناسبات يحتكمون .

إن معجم هذا المنطق نفسه يشكل معاني المفاهيم المجردة ، كما رأينا عند الجرجاني ، وكما هو الأمر عند بقية البلاغيين العرب الذين كانوا يتحدثون عن المعاني الشريفة ، وعن المعاني التي تكون «أخوة من أب وأم» والمعاني التي تكون من أب واحد وأمهات مختلفة « أبناء علة» .

إن فهم المعنى والكلام والخطاب والشعر والجدل والحوار والأمكنة من خلال الاستعارات المجنسنة ، يكشف التصورات النسقية التي تبنيها الثقافة للعالم وكائناته وعلاقاته . وتحليل هذه الاستعارات ، يفكك من سلطة هذه الأنساق وهيمنتها .

مجازات الخطاب السياسي

نقارب المجاز بوصفه أداة من أدوات التفكير المؤمثل (thought metaphorical) الذي به نتوقع ونستنتج ونقرر ونفهم ونفسر .

والتفكير المؤمثل هو التفكير الذي يقوم على الاستعارة ، استعارة كلمة أو مثل أو أسطورة أو حكاية تنتمي إلى مجال حسي ، ويتخذ منها نموذجاً أو مثلاً ، أي أن هذا التفكير (يُؤَمْثِل) ما يستعيره ، أي يجعله مثلاً .

يضم التفكير المؤمثل عائلة كبيرة هي عائلة القياس أو ما يمكن أن أسميه بعائلة المجازات وهي تضم التشبيه والاستعارة والتمثيل والرمز والحكاية والأسطورة .

الإنسان لا يمكنه أن يخرج على عائلة التفكير المؤمثل ، وهذا يعني أننا نفكر بواسطة المجازات ، ومن ثَمَّ ، فالإنسان يتوقع ويفهم ويفسر ويقرر ويتخيل ويستبصر ويستنتج ويتأمل عبر المجازات . فالمجازات تمنحه القدرة على التصرف والتوسع والتخيل ، ليشيد صورة مركبة لا مبسطة لما يحدث في واقعه . فالمجاز لا يبسط الواقع ، بل يكثفه ويركبه ويعقده «المجاز اعتراف ضمني بتركيبة العالم واستحالة رده إلى عالم الطبيعة» .

نميز هنا بين الحضور البنائي (المجاز لغة) ، والحضور الوظيفي (المجازميتا لغة) . في الأول يشتغل المجاز في الخطاب ، ولكنه لا يشتغل عليه ، الخطاب لا يقيم علاقته بالمجاز بوصفه أداة يقرأ بها ويفسر ، بل بوصفه أداة يُبنى بها الخطاب (لغة) ، لذلك فهو يحضر بوصفه جزءاً من اللغة التي يتحدث بها ويكتب ويتواصل .

يختلف شكل الحضور البنائي للمجاز بالخطابات ، فهناك الخطابات التي لا تتجاوز الزخرفة اللفظية ، والاجترار المكرور للمجازات المستهلكة ، وهناك الخطابات التي تدهشك بمجازاتها وتجعلك تعيد علاقتك بالعالم وفق ما تقترحه من علاقات مبتكرة ، ورؤى جديدة .

أما الحضور المجازي ، فهو حضور اشتغال ، حيث الخطاب يتخذ من المجاز أداة يقرأ بها ويفسر من خلالها ويتصرف(ميتا لغة) . المجاز هنا موضوع للقراءة أو أداة للقراءة .

نعني هنا بشكل الحضور الوظيفي ، وسيتضح مفهومنا لهذا الشكل من خلال معالجة الورقة للنماذج التطبيقية والمقدمة النظرية .

سنتخذ من مجازات الخطاب السياسي (خطاب عبد الهادي خلف وعقيل سوار وبحرين أونلاين) نموذجاً للطريقة التي تعمل من خلالها المجازات في الخطاب ، فخطاب الدكتور عبدالهادي خلف مثلاً يكتسب صفته السياسية من اشتغاله بالمعارضة للحقيقة التي يديرها خطاب الحكومة . ويتميز خطاب خلف بقدرته على إدارة المجاز في كشف زيف هذه الحقيقة وتلاعباتها ، أي توظيف المجاز في خطابه لقراءة طريقة اللعب بالحقيقة ، والمشروعية والإكراه . وسنقف على بعض نماذجه المجازية التي بها يفسر ما يحدث في الساحة السياسية .

يكتسب خطاب عقيل سوار صفته السياسية من اشتغاله بالدرجة الأولى على التدقيق على أداء الجمعيات السياسية ورصد أخطائها ، وفحص خطابها المعارض وحقيقة فهمه لمفهوم العمل السياسي ومفهوم الوحدة الوطنية ، وهو ينطلق في هذا الاشتغال من إيمانه بأن الشغف بكشف مناورات اللعبة السياسية الحكومية المغلفة بقراطيس لماعة ويافطات حلوة مطرزة بشعارات رومانسية عن الديمقراطية والحرية والمصلحة العامة الخ ، يشبه إعادة اكتشاف وتدوير ما هو معروف سلفاً من مساوئ وعجوزات السلطة التنفيذية . ومن ثَمَّ فالناس ليسوا -كما يقول سوار- بحاجة لإثقال وعيهم بالمزيد من معارف أصبح تداولها يشكل نوعاً من التعزية والمواساة والتشفي أكثر منه إضافة وحشد لخلق موقف جماهيري رزين وفاعل .

ضمن هذا السياق يدير خطاب عقيل سوار مجازاته ، لقراءة خطاب المعارضة وأداء جمعياتها ومؤسساتها ومرجعياتها ومواقفها .

ويكتسب خطاب (بحرين أونلاين) معناه السياسي (اتفقنا معه أو اختلفنا) من خلال اشتغاله ضمن وظيفة (المقاومة والمعارضة والاحتجاج) وهي إحدى الوظائف التي يكتسب بها الخطاب صفته السياسية .

في إحدى مشاركات هذا الملتقى ، جرى تداول مجاز (الآلوة الحارة) تداولاً ساخراً إلا أنها سخرية تحمل في داخلها جدية طريفة في رؤيتها للوضع السياسي العام

واستثمار كبار رموز المعارضة السياسية لنتائجه .

وقد وُظف هذا المجاز لمعارضة الحقيقة التي عمل الخطاب السياسي الرسمي أو الموالي له على تسويقها وإقناع الرأي العام بها ، أي حقيقة ما حدث ويحدث في البحرين من تحولات .

ديك أمريكا

«هناك أسطورة بدوية قديمة تقول : ظن قائد بدوي عجوز أنه يمكن أن يسترد رجولته بأكل الديك الرومي ، ولذلك اشترى ديكاً رومياً ، وحفظه في خيمته وكان يطعمه حتى التخمة كل يوم . وفي يوم من الأيام سرق أحدهم ديكه الرومي . استدعى البدوي أبناءه وقال لهم «يا أبنائي نحن في خطر عظيم . بعضهم سرق ديكي» وقال له الأبناء : «يا أبانا ماذا تريد بهذا الديك؟» أجابهم : «هذا لا يهمكم في شيء ، فقط ارجعوا لي ديكي» . ولكن الأبناء أهملوا كلام والدهم . وبعد أسابيع قليلة سرقت ناقة الرجل ، فقال له الأبناء : «ماذا نفعل يا أبانا» . فقال لهم : «ارجعوا لي ديكي» ، ولم يفعل الأبناء شيئاً ، وبعد فترة وجيزة ، اغتصبت ابنة الرجل ، قال الرجل لأبنائه : «كل هذا سببه الديك ، عندما عرف اللصوص أنهم يمكن أن يأخذوا ديكي كنا قد فقدنا كل شيء» . إن أميركا في موقع ذلك العجوز البدوي ، وخلال ٢٠ عاماً ظل ديكها مسروقاً»[(١)] .

- ما وظيفة الأسطورة هنا في خطاب توماس فريدمان؟
- هل كان توماس يريد أن يقول قصة مضحكة يكسب بها مزيداً من القراء؟
- هل كان يحتاج إلى هذه الأسطورة أو الحكاية البدوية ليقنعنا بمظلومية أمريكا وحقها في الدفاع عن نفسها؟
- هل كان يريد بهذه الأسطورة أو الحكاية أن يوضح لنا دوافع السياسة الأمريكية في حملتها على (الإرهاب) أو أنه أراد أن يحلِّي خطابه بطرفة جميلة تشد القارئ وتريحه من صداع المبررات المنطقية المجردة؟
- لماذا يوظف فريدمان الأسطورة أو الحكاية في خطاب سياسي يحلل واقعاً متأزماً لا

---

(١) من مقال لتوماس فريدمان تحت عنوان (أمريكا . . . بدوي سُرِق ديكه الرومي) .

يحتمل الهزل؟

لنضع الإجابة على هذه الأسئلة في سياقها المعرفي المناسب ، أرى من المهم أن نجيب على السؤال التالي : ضمن أي نوع من أنواع التفكير يندرج توظيف خطاب توماس فريدمان السياسي للأسطورة أو الحكاية؟

التفكير المُؤَمْثَل thought metaphorical

يندرج التفكير بالأسطورة أو الحكاية ضمن مفهوم «التفكير المُؤَمْثَل» ، فما هو التفكير المؤمثل؟ وما هو الخطاب السياسي . وكيف يوظف الخطاب السياسي الأسطورة أو الحكاية؟ وضمن أي نوع من أنواع التفكير تندرج الأسطورة والحكاية؟

التفكير نشاط ذهني يأخذ أشكالاً متعددة : الانعكاس ، التوقع ، التقرير (أي اتخاذ القرار) ، التخيل ، التذكر ، التعجب ، الاستبصار ، العزم ، الإيمان ، عدم الإيمان ، التأمل ، الفهم ، الاستنتاج ، التكهن ، والاستبطان(١) . (ستيفين بريست) .

ولكن لا يمكن للإنسان أن يمارس أنشطة التفكير بأشكالها المتعددة هذه إلا باستخدام الكلمات ، والكلمات التي نمارس نشاطنا الذهني من خلالها ، تحمل في أحشائها آثار تجربتنا الحسية ، وتظل هذه الآثار تعمل في تفكيرنا وتوجهه بشكل خفي مرة وبشكل ظاهر مرة أخرى ، لذلك لا بدَّ أن نحسن الإفادة من هذه الآثار في توسيع قدرتنا على التفكير في الموضوعات المجردة التي نحاول أن نبنيها أو نفهمها أو نفسِّرها أو نركِّبها أو نفككها .

هذا يعني أننا حين نفكِّر في موضوع مجرد فإننا لا نفكِّر فيه بشكل مجرد ، بل نفكِّر به بشكل حسي ، لأننا لا يمكن أن نفكِّر بغير كلمات ، والكلمات لا يمكنها أن تنفك عن تجربتها الحسية والجسدية فمفردات (التقدم والتأخر والتغيُّر والتحول والأمام

---

(١) انظر : Stephen Priest: What is Thinking?

The variety of activities called 'thinking' is extremely large but includes at least: reflecting, anticipating, deciding, imagining, remembering, wondering, pondering, intending, believing' . disbelieving, meditating, understanding, inferring, predicting and introspecting.

والخلف والفوق والتشتت والتوحد والضيق والاتساع والضغط . . . إلخ) تحمل آثار تجربتنا الحسية التي ندركها بجسدنا وحواسنا ، إننا نستعير هذه الكلمات بتجربتها الحسية في المجال الذي تدور فيه ، ونُركِّب بها تصوراتنا الذهنية المجردة .

«التفكير المؤمثل» هو التفكير الذي يقوم على الاستعارة ، استعارة كلمة أو مثل أو أسطورة أو حكاية تنتمي إلى مجال حسي ، ويتخذ منها نموذجاً أو مثلاً ، أي أن هذا التفكير (يُؤَمْثِل) ما يستعيره ، أي يجعله مثلاً .

عائلة المجازات

يضم «التفكير المؤمثل» عائلة كبيرة هي عائلة القياس أو ما يمكن أن أسمِّيه بعائلة المجازات ، وهي تضم التشبيه والاستعارة والتمثيل والرمز ، وهي «أساليب تنتمي إلى أسرة واحدة هي أسرة القياس ، حيث نقيس في التشبيه المشبه على المشبه به ، وفي الاستعارة نقيس المستعار له على المستعار منه ، وفي التمثيل نقيس وضعاً حاضراً عل وضع سابق قد يكون حاضراً في أذهاننا أو غائباً عنها ، وفي الرمز نقيس المرموز له على المرموز به»[(١)] . ويدخل ضمن هذه العائلة ، الحكاية والأسطورة .

هل يمكن للتفكير الخروج على هذه العائلة؟

يجيبنا أصحاب النظرية التجريبية (Experimential Theory) في صيغتها المحدثة للعلاقة بين اللغة والفكر ، في كتاب (لاكوف) و(جونسون) (استعارات بها نحيا) أن التجربة الجسدية والمادية هي الأساس الذي يتحكم في تصوراتنا وفهمنا للعالم والطريقة التي نجعل فيها من العالم أمراً منظماً ومفهوماً ، هذا يعني أن العقل لا ينفصل عن تجربة الجسد بل إن التجربة العقلية في كثير من جوانبها تقع تحت سيطرة الجسد المجازية ، حيث ينقل العقل ، من خلال الاستعارة ، بنى التجارب المادية ، كالحركة والرؤية البصرية والاحتواء . ومنطقها وتفاعلاتها ، ليشكِّل منها المفاهيم المجردة كالمفاهيم السياسية والفلسفية وغيرها[(٢)] .

إن الفكر حسب هذه النظرية ذو طابع جسماني ، بمعنى أن بناء التصورات ينتج

---

(١) عبد الإله سليم ، بنية المشابهة في اللغة العربية ، ص٤٤ .

(٢) عبد الله الحراصي ، دراسات في الاستعارة المفهومية .

من جهة عن طريق نماذج ذهنية كالاستعارة والكناية والمجاز والأطر، عن طريق نماذج ذهنية ومن جهة أخرى ينتج عن تجربة الجسم في العالم كالحركة والإدراك والمعيش المادي والاجتماع. ولما كانت النماذج المؤمثلة تضم الاستعارات والكنايات، فإن الفكر الإنساني ذو طابع خيالي.

والتجربة لا تعني في نظر التجريبانيين الحوادث الخاصة التي تطرأ للفرد في حياته، بل الأنساق الاجتماعية التي تراكمها البشرية عبر تاريخها[١].

وظيفة المجازات

الإنسان لا يمكنه أن يخرج على عائلة التفكير المؤمثل، وهذا يعني أننا نفكر بواسطة المجازات، ومن ثَمَّ فالإنسان يتوقع ويفهم ويفسِّر ويقرِّر ويتخيل ويستبصر ويستنتج ويتأمل عبر المجازات. فالمجازات تمنحه القدرة على التصرُّف والتوسع والتخيل، ليشيد صورة مركبة لا مبسطة لما يحدث في واقعه. المجاز لا يبسط الواقع، بل يكثفه ويركبه ويعقده «المجاز اعتراف ضمني بتركيبة العالم واستحالة رده إلى عالم الطبيعة»[٢].

هذا يعني أن «المجاز ليس مجرد زخرفة وإنما هو لغة مركبة طوَّرها الإنسان ليدرك بها حالات إنسانية لا يمكن للغة النثرية العادية أن توصلها... فنحن حين نتحدث عن الإنسان الاقتصادي أو رجل أوربا المريض فإننا نستخدم استعارات تتسم بقدر من التركيب من وجهة نظر صاحبها وبمقدرتها التفسيرية للواقع»[٣]. بهذه الوظيفة تصبح «الصور المجازية وسيلة إدراكية لا يمكن للمرء أن يدرك واقعه دونها»[٤].

المجاز إذن حالة مكثفة تختزل داخلها أنساق ذهنية خفية، لذلك يمكننا عبر تفكيكه كشف الاستراتيجية التي يتحرك من خلالها النسق، من هنا يمكن أن نجعل منه نموذجاً نفسِّر من خلاله النسق أو الحالة التي نريد أن نفهمها، كما هو الأمر عند

---

(١) انظر: عبد الإله سليم، بنية المشابهة في اللغة العربية، ص ١٣٠.

(٢) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص٤٨.

(٣) عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ص١٠١.

(٤) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، ص١٨.

عبد الوهاب المسيري في دراساته للجماعات اليهودية وخطابها والحضارة الغربية وفلسفتها .

المجاز إذن آلية ذهنية ، يستعين بها السياسيون في صياغة استراتيجياتهم وخططهم وسياساتهم وإدارتهم للحقيقة . ويوظفها المحللون والمراقبون لصياغة نماذج تعينهم في فهم هذه السياسات والاستراتيجيات ، ويشيد بها المفكرون نماذج تفسيرية لمعرفة النسق الكامن وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية ، ويتصرف من خلالها الفلاسفة بمفاهيمهم المجردة فيمنحونها سعة وخصوبة وكثافة وسهولة ، لذلك لا عجب أن أصبحت المجازات موضع اهتمام مختلف العلوم الإنسانية والفلسفة والمجالات الإدارية والتسويقية والسياسية .

يمكننا الآن بعد أن وضعنا المجاز في سياقه النظري الحديث أن نعود إلى السؤال الذي أثرناه حول ديك فريدمان : لماذا يوظف فريدمان الأسطورة أو الحكاية في خطاب سياسي يحلل واقعاً متأزماً لا يحتمل الهزل؟

كان خطاب فريدمان يدرك أن المجاز أفضل وسيلة لسياسة الحقيقة ، سياسة تمنح خطابه قوة إقناعية تستحوذ على الجميع خصوصاً ، إذا ما وضعنا في الاعتبار اعتزاز الأمريكان بالديك الرومي ، وخاصة في عيد الشكر ، حتى كاد أن يكون رمزاً للدولة بدلاً من النسر .

لقد أحسن فريدمان إدارة خطابه ونجح في تقديم حجته وجعلنا نرى الوجه الذي يريد خطابه أن نراه من بين الوجوه المتعددة للأزمة ، لقد أصبحنا نرى الوضع العالمي عبر ديك أمريكا المسروق في العالم الإسلامي والعربي منذ عشرين عاماً ، حقاً ما أعظمه من ديك رومي .

ولكن نهاية الأسطورة ، والتي يعرفها فريدمان ، تقول : إن أبناء البدوي وجدوا الديك الهارب ، وإن أباهم أكله ، وإن ثماره بدأت تؤتي أكلها . ولكنه فضل إخفاء النهاية ، فخطابه ما زال يؤسس للبداية ، بداية الثأر لفحولة الأب .

في مقابل ديك فريدمان الذي يقدم تفسيره أو تبريره الخاص للحملة الأمريكية على (الإرهاب) ، والتي يقع في سياقها موضوع العدوان على العراق ، يقدم (خالص جلبي) مجاز البومة ليفسر به قصة صدام والأمريكان والشعب العراقي ، وهو يستمده من حكاية تقول :

«يحكى أنه في ليلة مظلمة غابت نجومها أراد اثنان من الخلد أن يتسللا في جنح الظلام، فصرخت بهما البومة أنتما مكانكما! فارتجفا في خوف وذهول، كيف يستطيع أحد أن يبصر في الليل؟ ثم هرعا إلى حيوانات الغابة، فقالا: إن البومة إلهة! فجاء طير كبير فقال لها كم مخلباً أخفي؟ قالت: اثنان، فرجع وقال: إن البومة أعظم وأحكم حيوان في العالم لأنها تستطيع أن ترى في الظلام وتجيب على كل سؤال. فصاح ثعلب أحمر، ولكن هل تستطيع أن ترى في النهار مثل الليل؟ فضحكت حيوانات الغابة من هذا السؤال السخيف، وهجموا عليه وأصدقائه فطردوهم من الغابة. ثم ما لبثوا أن أرسلوا إلى البومة يتشفعون إليها أن تكون زعيمتهم إلى الأبد. وعندما ظهرت البومة بين الحيوانات كانت الشمس في أشد سطوعها، فأخذت تسير ببطء وترنح مما أعطاها المزيد من مظهر الوقار. وراحت تحملق بعينين واسعتين بلهاوتين فأعطاها هالة من الأهمية الرهيبة. وصرخت دجاجة إنها إلهة. فردد الجميع نعم إنها إلهة. وتبعوا البومة أينما ذهبت. وعندما بدأت تتعثر وتصطدم بالأشياء فعلوا نفس الشيء، وهم يظنون أنها عين الحكمة. وأخيراً جاءت إلى شارع عريض وراحت تحملق في منتصفه بذهول ولا تكاد تبين، فلاحظ صقر مرافق للموكب شاحنة تقترب بسرعة خمسين ميلاً في الساعة فصرخ: هناك خطر قادم. وسألها من حولها: ألا تخافين؟ فردت البومة: ممن؟ وكانت هادئة لأنها لم ترَ الشاحنة فصرخت المخلوقات كلها: إنها إلهة ولا شك. وكانت تردد الهتاف: بالدم بالروح نفديك يا بومتنا الغالية! وبعد لحظات دهست الشاحنة البومة ومعها معظم الموكب. أما من نجا من الباقين فاحتار كيف تموت الآلهة!»[1].

أشكال حضور المجاز:

- الحضور البنائي: المجاز لغة

المجاز يشتغل في الخطاب، ولكنه لا يشتغل عليه، الخطاب لا يقيم علاقته بالمجاز بوصفه أداة يقرأ بها ويفسر، بل بوصفه أداة يُبنى بها الخطاب (لغة). لذلك فهو يحضر بوصفه جزءاً من اللغة التي يتحدث بها ويكتب ويتواصل.

---

(1) خالص جلبي، فقدان المناعة ضد الاستبداد، جريدة الشرق الأوسط، الأربعاء ٢٣ أبريل ٢٠٠٢.

يختلف شكل الحضور البنائي للمجاز بالخطابات ، فهناك الخطابات لا تتجاوز الزخرفة اللفظية ، والاجترار المكرور للمجازات المستهلكة ، وهناك الخطابات التي تدهشك بمجازاتها وتجعلك تعيد علاقتك بالعالم وفق ما تقترحه من علاقات مبتكرة ، ورؤى جديدة .

- الحضور الوظيفي: المجاز ميتا لغة

هو حضور اشتغال ، حيث الخطاب يتخذ من المجاز أداة يقرأ بها ويفسر من خلالها ويتصرف(ميتا لغة) . المجاز هنا موضوع للقراءة أو أداة للقراءة .

الورقة معنية بشكل الحضور الوظيفي ، وسيتضح مفهومنا لهذا الشكل من خلال معالجة الورقة للنماذج التطبيقية والمقدمة النظرية .

المجاز والتخيل

يعتمد التفكير المُؤَمْثَل بالدرجة الأولى على القدرة على التخيل ، ويمكننا أن نفهم مفهوم هذه القدرة وأهميتها ، باستحضار مقولة توماس فريدمان التي وصف فيها الرئيس بوش بعدم القدرة على التخيل «لو كان الرئيس الأمريكي جورج بوش يستطيع التخيل لكان قد توقع اعتداءات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ . . . الفشل في منع اعتداءات ١١ سبتمبر لم يكن فشلاً استخباراتياً أو تنسيقياً ، ولكنه فشل في التخيل» .

ولكن ما هو التخيل؟

التخيل هو القدرة على تفعيل قوة التمثيل التي يشتغل من خلالها العقل البشري ، حين نستطيع أن نُفعِّل أنشطة التفكير التي يشتغل في أشكالها المختلفة (الانعكاس ، التوقع ، التذكر ، التعجب ، الاستبصار ، الفهم ، الاستنتاج ، التكهن ، والاستبطان) عبر عائلة المجازات ، فإننا نكون في قمة قدراتنا التخيلية ، التي بها نستطيع أن نفسر ما يحدث ، ونتوقع ما يمكن أن يحدث ، لذلك كان توماس فريدمان يفسر ضعف قدرات الرئيس التخيلية بقوله : «إن دخول شخص يقود سيارة تحمل قنبلة إلى السفارة الأمريكية في بيروت لم يجعلنا نستطيع حماية ثكنات القوات الأمريكية هناك من هجوم مماثل ، كما أن قيام شخص بتفجير السفارتين الأمريكيتين في تنزانيا وكينيا ١٩٩٨ لم يجعلنا أيضاً نتخيل تفجير المدمرة كول في اليمن . . .

وحاول شخص آخر تفجير مركز التجارة العالمي في ١٩٩٣، وقال عندما ألقي القبض عليه: إنه كان يرغب في تفجير مبنى الـ(سي آي إيه) بطائرة. ولم نستطع بعد كل هذا توقع اعتداءات ١١ سبتمبر».

المعنى الذي يحمله خطاب فريدمان للخيال في خطابه السياسي، يعطي للمجاز-بوصفه قدرة أداة للخيال- قدرة على توسيع حقل إمكانات الخطاب السياسي، فالمجاز يفتح حقل الإمكان، إمكان التفكير بأشكاله وأنشطته وأنواعه المتعددة، وبهذا الاتساع في الإمكان، تتسع رؤية المشتغل في السياسة، فيغدو قادراً على رؤية واقعه المركب والمعقد ببصيرة نافذة، حتى يمكننا القول بالمجازات يتسع التفكير، وبالمجازات يتسع التفلسف، وبالمجازات يتسع الخطاب، وبالمجازات تتسع السياسة، ولعل بقاء «شعرة معاوية» يرجع إلى هذا الاتساع الذي تحمله صيغتها المجازية المركبة، فهي بهذا التركيب تتيح لنا التفكير فيها بشكل متجدد، كلما اتسع الزمان والمكان وتجددت تجربة الإنسان.

ولنا في الخطاب السياسي الاستراتيجي الذي رافق اتساع الإمبراطورية الأمريكية نموذج يدلل على خصوبة الإمكانات التي يمنحها المجاز للتفكير السياسي، فقد وجد صناع خطاب السياسة الأمريكية في قصص المغامرات وقصائد الشعر وأدب الرحلات[1]، مادة مجازية ثرية راحوا يوظفونها في رسم السياسة الإمبريالية لصياغتها في خطاب مقنع ومقبول للآخرين. كانت السياسة الأمريكية في قمة قدراتها التخيلية حين استطاعت أن تصوغ خطابها الاستراتيجي صياغة مجازية بالاتكاء على هذه القصص والمغامرات.

لقد أعجبت الولايات المتحدة الأمريكية من قصص المغامرات بقصة القرصان الشهير الكابتن (مورغان) وراحت ترى من خلاله ذاتها والعالم المحيط بها.

فلسفة (مورغان) تنص على: أن القرصان العادي هو الذي يغير على السفن المسافرة ويقتل ركابها الأبرياء وينهب حمولاتها من الأشياء والنقود، وأما القرصان الذكي فإنه لا يغير إلا على سفن القراصنة الآخرين، ينتظرهم قرب مكامنهم

---

(١) انظر: محمد حسنين هيكل، إمبراطورية على الطريقة الأميركية، جريدة السفير (لبنان) السبت، ١ آذار «مارس» ٢٠٠٣.

عائدين مُحَمَّلين بالغنائم ، مجهدين من القتل والقتال ، ثم ينقض عليهم محققاً جملة أهداف :

- يحصل على كنوز عدة سفن أغار عليها القرصان العادي في رحلة شاقة وطويلة لكن القرصان الذكي يحصل عليها جاهزة بضربة واحدة .
- لا يرتكب بالقرصنة جريمة ، لأنه نهب الذين سَبَّقوا إلى النهب ، وقتل الذين سَبَّقوا بالقتل وعليه فإن ما قام به لم يكن جريمة وإنما عقاب عادل ، ولم يكن قتلاً وإنما هو القصاص حقاً .
- إن القرصان الذكي بهذا الأسلوب يصنع لنفسه مكانة وهيبة تذكرها تقارير النهار وتتذكرها حكايات الليل!

إن الحلم الأمريكي الذي حمله المهاجرون ، قد تجسَّد في (مورغان) وأصبح بحاجة إلى مجاز مركَّب يمكنه أن يفسره ، فالحلم لا يفسره غير حلم آخر وهو حلم اللغة (المجاز) ، لقد جاء التفسير في صياغة مجازية شديدة الدلالة ، هي (آكل الأمبراطوريات) لقد أصبح هذا المجاز هو الأكثر قدرة على تفسير هذا الحلم .

ولتُعطي لسياستها مبرراتها الإنسانية ، راحت تستعين بمجازات الرجولة التي صاغها لها الشاعر البريطاني (رديارد كيبلنغ) بقوله : «لا تنزعجوا من تحمل مسؤولية هؤلاء الذين وقعت أقدارهم في أيديكم . سوف تجدون أنهم مخلوقات متعبة : نصف شياطين ونصف أطفال . افهموا أن أميركا لم يعد في مقدورها أن تهرب من رجولتها . تعالوا كي تمارسوا هذه الرجولة الآن ، حتى وإن كانت نتيجتها جحود فضلكم . اقبلوا متذرعين بالشجاعة وبالحكمة وتعلموا من تجربة من سبقوكم» .

الخطاب السياسي

كيف يكتسب الخطاب صفته السياسية؟

السياسة هي إدارة هذه الأشكال المتعددة (الانعكاس ، التوقع ، التقرير ، التخيل ، التذكر ، التعجب ، الاستبصار ، العزم ، الإيمان ، عدم الإيمان ، التأمل ، الفهم ، الاستنتاج ، التكهن ، والاستبطان) من نشاط التفكير ضمن استراتيجية تحقق أربع وظائف[(١)] :

---

(١) انظر : عبد الله الحراصي ، دراسات في الاستعارة المفهومية ، ص١٣٣ .

- وظيفة الجبر
- المقاومة والمعارضة والاحتجاج .
- وظيفة إخفاء الحقيقة
- وظيفة إضفاء الشرعية ونزع الشرعية .

متى كان الخطاب يشتغل ضمن وظيفة من وظائف هذه الاستراتيجية التي وضعها (تشيلتون وشافنر) يمكننا أن نصفه بأنه خطاب سياسي .

نماذج توظيف المجاز في الخطاب السياسي البحريني :

مجاز الألوة الحارة

اكتسب خطاب (بحرين أونلاين) معناه السياسي (اتفقنا معه أو اختلفنا) من خلال اشتغاله ضمن وظيفة (المقاومة والمعارضة والاحتجاج) وهي إحدى الوظائف التي يكتسب بها الخطاب صفته السياسية .

في إحدى مشاركات هذا الملتقى ، جرى تداول مجاز (الآلوة الحارة) تداولاً ساخراً إلا أنها سخرية تحمل في داخلها جدية طريفة في رؤيتها للوضع السياسي العام واستثمار كبار رموز المعارضة السياسية لنتائجه .

وقد وُظف هذا المجاز لمعارضة الحقيقة التي عمل الخطاب السياسي الرسمي أو الموالي له على تسويقها وإقناع الرأي العام بها ، أي حقيقة ما حدث ويحدث في البحرين من تحولات .

يرد هذا المجاز في سياق قصة طريفة بطلها مناضل كبير (كما يصفه الخطاب) وُجِّه له أبان التصويت على الميثاق السؤال التالي : ما الذي حدا بالأمير لأن يخرج للناس بهذا الميثاق؟ فيرد الجواب التالي : «فابتسم المناضل الكبير قائلاً : بعد أن توفي الأمير الراحل رحمة الله عليه ورث الأمير عنه تركة ثقيلة ، ولعل الحال كان يشبه ما يعبر عنه في المثل الإنجليزي Hot potato»

لقد جرى تداول إجابة المناضل الكبير من خلال استنطاق الدلالات التي يحملها مجاز (الآلوة الحارة) وقد كانت مشاركات المنخرطين في قراءة هذا المجاز تتناوله (وفق الصيغ الواردة في الخطاب) بوصفه :

- حلاً غير صالح في حل معضلة واحدة من معاضلنا السياسية الكثيرة .

- تفسيراً لحال أمة وما انتهى إليه جهاد شعب .
- شماعةً يعلق عليها المناضلون الكبار أسباب انخراطهم في مشروع الملك .
- تفسيراً للمنعطف الخطير الذي مرت وتمر خلاله البحرين .
- وسيلةً للرد على شبهات المشككين حول مشروع الملك .
- أداةً إقناع ليقبل الشعب بكل ما يُلقى إليه كيلا يُعرِّض يد الملك للخطر .
- ترجمةً لكناية تستخدمها الصحافة الإنجليزية لوصف المواقف السياسية الصعبة .

«Hot potato»

Is an idiom which refers to a question or argument that is, controversial and difficult to settle or nobody wants to deal with

قبال هذا المجاز أخذت مجازات أخرى تشتغل متعاضدة مع هذا المجاز عبر التقابل والتماثل والاختلاف من أجل مزيد من الإثراء الذي يُعين الآلوة لترى أوسع ولتفسر أكثر ، مجازات (الطماطية والكباب والخلال والبيض) ، وتمت الاستعانة بـ(كارتون الآلو) من أجل رؤية المناخ الذي تشتغل فيه (الآلوة) ، والظروف التي تحيط بها وتتحكم في نضجها أو فسادها ، ولم يفتح المشتغلون في تقليب هذا المجاز على وجوهه المتعددة ، الاستعانة بخصائص الآلوة الفيزيائية التي تتحكم في طريقة تسخينها وبرودتها ، وعلاقة ذلك ببرودة الجو السياسي وسخونته ، وتأثيره في يد صاحب المشروع السياسي الإصلاحي .

بهذا التعاضد اتسع مجاز الآلوة وأصبح أكثر خصوبة للتفسير والقراءة ، وبعد أن هيَّأ له المشتغلون في تداول هذا المجاز الأرضية ليكون نافذة نطل من خلالها على الساحة السياسية وما يجري فيها ، أصبح هذا المجاز قادراً على تفسير خطابات المعارضين والمشاركين في الانتخابات النيابية ، وتفسير طبيعة المشروع الإصلاحي وما انتهى إليه ، وفهم موازين القوى (تسخين الآلوة وتبريدها) ، وتفنيد تبريرات تسلُّم المعارضين الكبار للمناصب الحكومية ، وتحليل فكرة التغيير من الداخل .

لقد أصبحت الآلوة الحارة بهذه الشحنات المجازية الدلالية المركَّبة ، لعبة لغوية - كان فتجنشتاين يعبر عن الطرق المختلفة في استعمال اسم الألعاب اللغوية - يمارس من خلالها المتداولون نشاطهم الذهني في التفسير والفهم والاستنتاج والتحليل

والتخيل والتوقع . وبهذا النشاط الفكري المؤمثل ، تحوّل مجاز الآلوة من كونه أداة يوظفها خطاب المناضل الكبير السابق ، لتفسير ما حدث في الساحة السياسة البحرينية تفسيراً ، يبرِّر دخوله في صف الحكومة والقيام - تحت ظلال معاني هذا المجاز- بوظيفة إقناع الناس بالاكتفاء بما تحقق ، والرد على شبهات المشككين في حقيقة الإصلاحات . تحوَّل من ذلك إلى أداة يوظفها الخطاب السياسي المعارض لكشف الحقيقة التي راوغها خطاب المناضل الكبير . المجازات تخفي في كل خطاب وجوهاً وتبرز وجوهاً ، وتسكت عن معانٍ ، وتُفعِّل معانيَ ، لذلك تبرز حاجة الخطاب السياسي لفهم سياستها في قول الحقيقة وإخفائها .

وجه آخر

هناك وجه آخر ، من وجوه وظيفة المعارضة والمقاومة والاحتجاج في خطاب بحرين أونلاين ، وهو الوجه المعارض للممارسة الإقصائية داخل التيار الشيعي الذي ينتمي إليه خطابها ، ولقد اكتسبت (بحرين أونلاين) بهذا الوجه الفاضح والناقد لأية ممارسة إقصائية يبديها طرف من أطراف هذا التيار ضد طرف آخر ، تعددية تجاوزت بها مؤسسات التيار الشيعي ذات الصوت الواحد أو الصوت الغالب (انظر مثلاً جمعية التوعية) ، وهذا ما جعل خطابها خطاب معارضة مفتوح على كل رموز التيار ومؤسساته ، وهذا ما ضاعف من صعوبة تصنيف خطابها ضمن تلاوين خطاب التيار الشيعي ، فمرة يوصف خطابها بأنه شيرازي ومرة ولائي (ولاية الفقيه) ، ومرة جمري ومرة مدني . ومع كل تصنيف تحسب على جمعية من الجمعيات أو خط من الخطوط أو رمز من الرموز . لكنها تبقى مع ذلك في انتمائها العام ضمن التيار الشيعي نفسه بأفقه وممارساته وتطلعاته ومطالباته وأزماته ومنطقه .

سنتخذ من مجاز حكاية علماء اللبن نموذجاً لهذا الوجه من المعارضة ، وسنرى من خلاله كيف يمكن للمجاز أن يكشف الممارسات الإقصائية داخل التيار الواحد .

مجاز اللبن والشيخ

وظَّف (المصلح) وهو أحد أعضاء منتدى بحرين أونلاين في ورقته (٥١) هذا المجاز لكشف منطق الإقصاء الذي كان يحرك (مجلس طلبة العلوم الدينية في النعيم) أو ما

سمَّاهم تهكماً بـ(أصحاب الدليل) متخذاً من قضية منع الشيخ عبد الحميد المهاجر (محسوب على التيار الشيرازي) من عقد مجلسه الحسيني في مأتم النعيم ، نموذجاً لهذه الممارسة التي تُغلِّق كل الأبواب ، ولا تسمح للآخرين بالمرور إلا من بابها باب الحق .

لقد اتخذ المصلح من مجاز حكايته عنواناً لمشاركته ، إمعاناً في استفزاز منطق الإقصاء هذا ، فجاء على هذه الصيغة «علماء اللّبن في منطقة النعيم ينعقون وراء أرنب جد حفصي ناعق» ، فما حكاية علماء اللبن ، وما حكاية الأرنب؟

تقول حكاية اللبن : « إنَّ أحد أحبار اليهود كان أعمى ، زارته في حاجة فتاة شابة شهد لها أهل الحي بالجمال . وبعد انتهائها من عرض حاجتها ، سألها اليهودي :

- ما هي صفة اللبن ؟

– اللبن . . وما علاقة ذلك بحاجتي؟!

– نعم . . اللبن؟ . . هوني عليك . .أنت تعرفين أنني أعمى وليس في وسعي أن أتخيل صفة اللبن .

– حسناً . . إذا كان هذا مرادك فلا بأس . . فاللبن أبيض اللون .

– أبيض؟! . . إنني أعمى . . ولا أعرف معنى أبيض!

– الأمر سهل جداً . . كالإوزة . . إنها بيضاء .

– لكني لم أر إوزة قط فيما مضى من حياتي .

– إن رأسها منحنٍ .

– منحنٍ؟! . . ما معنى منحنٍ؟!

رفعت الفتاة ذراعها اليمنى وحنت رسغها إلى الأمام كرقبة الإوزة . . وقالت :

– جس ذراعي . . إنها منحنية .

فجس اليهودي الحبر ذراع الفتاة وتحسسها عدة مرات ، ثم صاح مبتهجاً :

الحمد لله . . أخيراً عرفت ما هو اللبن!

إنَّ المنطق الذي عرف به الحبر اليهودي اللبن ، ينم عن معرفة تجهل حقيقة ما يدَّعي أنه عرفه ، وما عرفه تحكَّم فيه الهوى لا العقل ، ومن ثَمَّ فهي معرفة لا تستند إلى دليل مقنع ، وهو المنطق الذي يحكم (مجلس طلبة العلوم الدينية) أو ما سمَّاهم

(أصحاب الدليل) . إنهم - كما تقول ورقة المصلح- يفرضون زعامتهم على الناس ويطردون الخطباء من النعيم على هواهم . . لا يفهمون من الدين إلا بمثل ما يعرف اليهودي الأعمى عن صفة اللبن ، فهو يرى اللبن ذراعاً منحنياً لفتاة جميلة ، وهم يعرفون الدين والعمامة هيبة وزعامة مفروضة على أناس قاصرين في المنطقة كما يعتقدون . وهم الذين يحدّدون مداخل المنطقة ، وخطوط السير فيها ، وهم من جعلوا لها أبواباً ، ومنعوا من دخولها غرباً وباركوا بابها الشرقي .

وليمعن (المصلح) في فضح أدلتهم لم يجد عن المجاز وسيلة ، تظهر تهافت أدلتهم ، وخيانتهم لها . يروي المصلح حكاية (الدب بلا دليل) على النحو التالي : «إنَّ الأرنب لم يحتمل الجوع في محيطه ، وكان دائما يغبط الدب الذي يحصل على وافر الرزق من خلال ألعاب السيرك . فتوجه الأرنب إلى الدب يوماً ، فرحب الدب به قائلا :

- أهلاً . . يا أرنب .
- أرنب . . أنا أرنب . . لا . . لا . . أنا الدب وأنت أرنب!
- احتد العراك بينهما ، وكل واحد منهما يؤكد على صفته . فلجأ الاثنان إلى المحكمة ، حيث كان القاضي (أسداً) .

قال الأسد القاضي :

- نحن (أصحاب الدليل) . . في هذه المنطقة كل شيء يمكن إثباته بالمستندات والأدلة فقط .

لم يكن الدب مستعداً ، بينما جاء الأرنب بمستندات قاطعة ومختومة بخاتم الدولة(. . .) ، فأصدر القاضي حكمه بأن الأرنب هو الدب . لذلك أخذ الأرنب مكانه في السيرك حيث الرزق الوفير . وظل الدب المسكين يسير مشرداً في الشوارع ، ليكتشف بعد مضي زمن ، أن الأسد القاضي كان حماراً يحمل شهادة بأنه أسد!» .

إنَّ المنطق الذي جعل من الأرنب دباً يلعب ويكسب بصفته المزعومة ويكسب من خلالها ، هو المنطق الذي حكم قضية المهاجر ومجلس طلبة العلوم الدينية ، فمن - كما يقول المصلح- عُيِّن رئيساً لـ(مجلس طلاب العلوم الدينية في النعيم) هو أرنب صار دباً زوراً ، ومن عَيَّن للمجلس رئيساً ثم اختفى وراء الأنظار ، فهو حمار صار أسداً زوراً .

على الرغم من وجاهة توظيف ورقة المصلح لمجاز هذه الحكاية ، إلا أنه تبقى هناك وجوهاً لم يستنطقها في الحكاية ، وهي الوجوه التي تمثل الدلالة الأكثر عمقاً ، التي تكمن في أن القصة تمثيل رمزي لعمى الإنسان ، الذي يظن أنه حين يمسك بشيء ، أنه قد امتلك الحقيقة والبصيرة ، سواء كان هذا الشيء مذهباً أو فلسفة أو منهجاً أو نظرية أو أيديولوجية أو خطاً أو مرجعية أو حزباً أو جمعية . . . . إلخ .

وفي القصة من مواطن العمى ما يدعم هذه الدلالة ، فهناك عمى الحبر الأعظم الذي لم يعصمه علمه وتدينه وإيمانه ، من أن يرى اللبن جسداً شهوانياً ، وهناك عمى منطق الفتاة التي لم تفطن إلى لعبة الحوار الذي أوقعها الحبر في شباكه المراوغة ، وهناك عمى منطق الحبر الأعظم الذي عرف اللبن بهواه ، وهناك عمى القياس الذي نحكم من خلاله على الأشياء متوهمين تطابقها (تطابق بياض ذراع الفتاة وبياض الإوزة وبياض اللبن) ، وهناك عمى المشابهة التي لا ترينا مخفيات العلاقات واختلافها ، وهناك عمى المنطق الذي نرى عبره الأشياء على غير حقيقتها ، وهناك عمى الجسد الذي يرينا الأشياء على غير حقيقتها ، وهناك عمى منطق رجل الدين الذي يقنع به مريديه .

يتلبس العمى كل إشارة في القصة ، وكل علاقة ، يتلبس منطقها وشخصياتها وعلاقاتها ، فالشخصيات عمياء والعلاقات عمياء والمنطق أعمى . البصير هو من اخترع مجاز هذا العمى الرمزي!!

يبقى توظيف هذا المجاز في خطاب بحرين أونلاين في حدوده الدنيا وهي حدود النشاط الفكري الذي يقع خطاب بحرين أونلاين ضمنه في صيغته الشعبية العامة حيث مشاركات الشارع هي من ينتج هذا الخطاب .

لذلك لم يستطع هذا الخطاب توظيف هذا المجاز في كشف معاني العمى الرمزي الذي تتضمنه هذه الحكاية ، والذي يمكن أن يخدم الغرض الذي جيء بالمجاز من أجله ، وهو انتقاد ممارسات الإقصاء بأشكالها المختلفة .

مجازات خلف

يكتسب خطاب الدكتور عبد الهادي خلف صفته السياسية من اشتغاله بالمعارضة للحقيقة التي يديرها خطاب الحكومة . يتميز خطاب خلف بقدرته على

إدارة المجاز في كشف زيف هذه الحقيقة وتلاعباتها ، أي توظيف المجاز في خطابه لقراءة طريقة اللعب بالحقيقة ، والمشروعية والإكراه . وسنقف على بعض نماذجه المجازية التي بها يفسر ما يحدث في الساحة السياسية .

مجاز الخبز والسيرك

يستحضر خلف في مقاله (الخبز والمهرجانات والسياسة) مقولة الشاعر جوفنال Juvenal الذي عاش في روما ما بين عام ١٤٠ - ٦٠ قبل الميلاد و اشتهر بأشعاره الساخرة بما اعتبره انحطاطاً أخلاقيا في روما آنذاك .

كانت عبارة جوفنال تقول «أعط الناس ما تحتاجه . . . أعطهم خبزاً و سيركاً» ، وأخذت العبارة في تحويراتها الصيغة التالية : «أعط الناس خبزاً ومهرجانات» .

خطاب خلف في هذه المقالة مبني على رؤية ما يحدث في البحرين ، من مهرجانات واحتفالات ومكرمات ، عشية الإعلان عن المملكة وعن إصدار الدستور الجديد من خلال مجاز الخبز والسيرك (المهرجانات) . بوصف هذا المجاز يفسِّر السياسة التي يمارس من خلالها الحكم إدارته للناس .

يتسع هذا المجاز في خطاب خلف اتساعاً يكاد لا ينضب لتفسير السياسات التي تتبناها السلطات لشغل الناس وجذب اهتمامها بعيداً عن مشاكلها الحقيقية . الناس في سياسة هذا المجاز - كما يوظفه خلف- سواسية كلهم مشغولون بغير مشاكلهم الحقيقة سواء بوعيهم البسيط الساذج حيث المكرمات (الخبز) وسباقات للسيارات والدراجات وعروض الخيل (السيرك) أو بوعيهم الثقافي الزائف ، حيث انشغال قادة العمل السياسي بمنافسة بعضها في مجال تأسيس الجمعيات ، ومن ينظم الاحتفاليات الأهم والأكبر والأخطر ، والحفلات النضالية (الحفلة الموسيقية التي أحياها الفنان الكبير مارسيل خليفة بتمويل مباشر من جهات حكومية) والندوات الفكرية الاحتفالية (الندوة الفكرية الاحتفالية التي نُظمت تحت راية نادي العروبة بتمويل مباشر من جهات حكومية) .

هكذا يتسع مجاز جوفنال في خطاب خلف لأكثر من زمنه وحالته وظرفه ومعناه المباشر ، وبهذا الاتساع لم يعد الناس البسطاء هم المنشغلون بالخبز والسيرك ، بل حتى أصحاب الوعي ودعاة مقاومة الزيف ، فقد شُبِّه عليه الخبز والسيرك .

مجاز الوالي الجديد

مجاز (الوالي الجديد) يمثل شخصية روائية من شخصيات رواية عبدالرحمن منيف (أرض السواد) تتميز بالسمات التالية :

- لم يتبع الوالي طريق من سبقوه فلم يلجأ إلى تبديلات كبيرة أو سريعة . ترك الكثيرين في وظائفهم وأماكنهم ،لكنه أشعر الجميع أن عهداً جديداً قد بدأ ، و أخذ في نفس الوقت ، ينشئ جهازاً موازياً يعتمد عليه أكثر فأكثر .
- لا يريد أن يعادي الكثيرين ، خاصة في هذه المرحلة الجديدة .
- فلسفته التي يعمل من خلالها : اجعل كل إنسان محتاجاً إليك ومعتمداً عليك ، وأنت لا تحتاج ولا تعتمد على أحد بشكل كلي أو بصورة دائمة ، واجعل قوة أي فرد مستمدة منك وحدك ، فإذا تخليت عن هذا الفرد يصبح لا شيء ، ويجب أن يحس الجميع بذلك .
- حكمته ، عفا الله عما مضى ، نحن أولاد اليوم ، ونحن في عهد جديد .

يتوفر هذا المجاز (الشخصية الروائية) على ثراء دلالي ومفهومي ، يُوظفه (خلف) بإتقان في قراءة تاريخنا السياسي ، وبعض أشكال ممارسة السلطة طوال الخمسين سنة الماضية ، وبخاصة صناعة الوجهاء وتدويرهم ، وهذا المجاز يمكن أن يفسِّر أيضاً بعض أسباب التحوُّل الملحوظ الذي أصاب بعض القيادات وبعض الرموز ذات التاريخ المشهود لها .

عبر هذا الجهاز المركَّب (المجاز) يمكن أن نفهم تركيبة جهاز السلطة ، وكلما كان الجهاز الأول الذي نصنعه بكائن عقولنا وتجاربنا أكثر اتساعاً ، وأخصب دلالة ، وأنفذ بصيرة ، استطعنا أن نفهم ونفسِّر ونفكِّك جهاز السلطة .

عبر هذا الجهاز يقدم خلف تفسيراً نافذاً لسياسة جهاز السلطة في إدارته لموضوع فليفل (العقيد الذي كان يبدو فاراً من وجه العدالة!!) أي أن موضوع فليفل ، لا يمكن أن يوضع في سياقه من غير عملية تركيب ذهني ، تتيح لخطابنا السياسي المعارض مرونة أوسع في الفهم والاستنتاج والتفسير والتوقع لسياسة جهاز السلطة .

فموضوع فليفل بحسب مجاز (الوالي الجديد) كان جزءاً من الجهاز القديم الذي لا يريد الوالي أن يعاديه ، لا لأن الوالي محتاج إليه ، ففلسفة الوالي لا تجعله محتاجاً

لأحد ، ولكن حكمة الوالي التي تنص على «عفا الله عما مضى ، نحن أولاد اليوم ، ونحن في عهد جديد» تقتضي ذلك .

مجاز الصياد الحراسين

هذا المجاز يحكي قصة كيف تحوَّل صاحب السلطة صياداً ، والمعارضة أسماكاً (حراسين وشعرية وميداً وهوامير) منها ما يبتلع ما يلقى إليها من أجيام تتدلى من الميدار الحكومي ، ومنها ما يكاد أن يبتلع ، ولكن ليس من بينها من استطاع أن يبتلع الميدار!!

يقدم هذا المجاز نموذجاً تفسيرياً مركَّباً لحالة المعارضة المشتتة والمختلفة حول الهوامش والفتات ، وعبره نستطيع أن نفهم :

- الطريقة التي يدير بها السلطة اللعبة السياسية .
- الطريقة التي استُدرجت بها المعارضة .
- الطريقة التي تدير بها المعارضة خلافاتها حول مشاريع الملك .
- الطريقة التي تتحول بها الأزمات إلى طُعم يُلهي المعارضة عن قضاياها الحقيقية .

الجيمة ليست مجرد منصب إداري أو وزاري أو جريدة أو لجنة تفعيل عليا ، فقد تكون قانوناً أو مشروعاً أو قضية يديرها الميدار لصالحه . كل ما يُلهي ويُشغل يستحيل جيمةً . ومتى كان هناك ما يسكت ويغري ويُثبِّت حالة التشتت ، كانت هناك جيمة تتدلى وميدار يلمع ، يغري أو يعمي حتى أصحاب «الرؤى الفكرية والتطلعات السياسية» ، وإذا كان لهذا الميدار الملكي هذه الفاعلية فلا نملك غير التعجب مع خلف ، «حقاً ما ألمعه من ميدار وما أكبرها من جيمة وما أكثره من صيد» .

تتوفر مجازات خلف على قدرة فائقة في التفسير والقراءة ، تفسير وقراءة حال اللاعبين في الساحة السياسية ، وتستمد هذه المجازات قدرتها من تماسكها النظري الذي يتيح لها قراءة الأنساق والنواميس التي تحتكم لها السلطة لتكون اللاعب الوحيد القادر على إدارة كل شيء ، فمجازات (الخبز والسيرك ، والوالي الجديد ، والصياد وأجيام الحراسين والهوامير) تحيل إلى سلطة تلعب بمفردها (سلطة الملك الذي يشغل الناس بالخبز والمهرجانات ، وسلطة الوالي الذي يجعل الجميع محتاجا إليه ولا يحتاج إلى أحد ، وسلطة الصياد الذي يُلهي أسماكه بالطُعم ويسلبها حريتها) .

تبدو مجازات خلف مشغولة بالسلطة وطريقة لعبها بالحقيقة التي تسمي الأشياء بغير أسمائها ، وتبتكر لها من الحِيَل ما به تُزيِّف وعي مناوئها من النخبة السياسية والثقافية ، فلا تعود تدرك أصول اللعبة .

مجازات عقيل سوار

يكتسب خطاب عقيل سوار صفته السياسية من اشتغاله بالدرجة الأولى على التدقيق على أداء الجمعيات السياسية ورصد أخطائها ، وفحص خطابها المعارض وحقيقة فهمه لمفهوم العمل السياسي ومفهوم الوحدة الوطنية ، وهو ينطلق في هذا الاشتغال من إيمانه بأن الشغف بكشف مناورات اللعبة السياسية الحكومية المغلفة بقراطيس لامعة ويافطات حلوة مطرزة بشعارات رومانسية عن الديمقراطية والحرية والمصلحة العامة . . . إلخ ، يشبه إعادة اكتشاف وتدوير ما هو معروف سلفاً من مساوئ وعجوزات السلطة التنفيذية . ومن ثَمَّ فالناس ليسوا -كما يقول سوار- بحاجة لإثقال وعيهم بالمزيد من معارف أصبح تداولها يشكِّل نوعاً من التعزية والمواساة والتشفي أكثر منه إضافة وحشد لخلق موقف جماهيري رزين وفاعل .

ما يعني خطاب عقيل سوار هو كشف المثالب الثقافية للجهاز الفكري بمرجعياته الثقافية والدينية والأيديولوجية الذي تصوغ من خلاله الجمعيات السياسية رؤيتها ، وخطاب عملها الذي به تُدير جمهورها العام ، وتحدد أولوياتها وتحالفاتها ، وتؤدي عملها السياسي . «من هنا أميل في قناعاتي لأولوية تصويب الأخطاء في أداء هذه الجمعيات ومنها خصوصاً الأخطاء المتكررة»[(١)] .

ضمن هذا السياق يدير خطاب عقيل سوار مجازاته ، لقراءة خطاب المعارضة وأداء جمعياتها ومؤسساتها ومرجعياتها ومواقفها . ولكن ما طبيعة المصدر الذي يستقي منه خطاب سوار مجازاته؟

إنها الذاكرة الشعبية بالدرجة الأولى ، الذاكرة المشبعة بشخصيات تراثنا البحريني ، وحكاياته وأمثاله ، ورموزه ، وطرائفه ، وشخصياته ، الذاكرة بما هي حياة ، حياة بضجيج تناقضاتها ومفارقاتها وحيوية حركتها ، ونفاذ بصيرتها في رؤيتها للعالم

---

(١) عقيل سوار ، جريدة الأيام ، هواجس ، على من نطلق الرصاص ، ٩ يونيو٢٠٠٣ .

وناسه ، فالذاكرة لا تحمل الحب والحنين مجردين ، بل إنها تحملهما ضمن رؤية إنسانية ، وهي بما تحمل من حس إنساني تساعدنا في إعادة تصحيح فهمنا للأشياء التي أسأنا فهمها ، أو التي لم نحسن فهمها . هذا التراث أو ما يسمِّيه سوار بـ(الانسيكلوبيديا الشعبية) بما يحمله من دلالات خاصة ، يتوفر من جانب على منطق إنساني يعيننا على فهم ما يسمِّيه سوار بمنطق الفطرة الإنسانية السليمة (common sense) ومن جانب آخر يتوفر على شحنات عاطفية بحرينية معتقة في الذاكرة ، ويحمل من جانب ثالث تجربة حسية تلخص فهم الحياة في صيغ لغوية مكثفة .

لقد فتحت هذه الانسيكلوبيديا الشعبية أمام خطاب سوار فرص استثمار ذات وجوه متعددة ، أتاحت له أن يصرفها في مساءلة منطق خطاب الجمعيات السياسية وممارساتها العملية ، وبهذا الصرف تمكن خطابه من تحويل مادة التراث الشعبي من مادة خام تتوفر على مقومات دلالية وتداولية إلى معرفة تملك قدرة إقناعية وأساليب حجاجية وتقنيات بلاغية .

تضم هذه (الانسيكلوبيديا الشعبية) قائمة طويلة مبثوثة في خطاب سوار ، منها : نظر عيني أبو سمرة ، عنزة ولو طارت ، لمزورية ، العفرة والنفرة ، الميدة المسمومة ، بربقة الجحلة ، البومة ، ثور الساقية . . إلخ .

لقد أصبحت مجازات هذه الانسيكلوبيديا عناوين مكثفة ومختصرة ، تحيل في خطاب سوار إلى صور متعددة من صور المنطق الذي يحكم بشكل واعٍ أو غير واعٍ الخطاب الذي يشتغل سوار على نقده .

ولكن ، على الرغم من احتفاء خطاب سوار بهذه (الانسيكلوبيديا الشعبية) إلا أنه بمنطق اشتغاله على مجازاتها ، يفتح توظيفات خطابه على مصادر مجازية متعددة ، فخلال فترة العدوان على العراق كانت المجازات التي يدير من خلالها خطابه من نوع : رقص التانجو ، واستعراضات الحواة ، والكوبوي ، وأوراق البتة ، ومهرجي أشفاه النظام العربي ، وجناكل العراق ، والفيل يا ملك الزمان ، وأنا الذئب فما حاجتي للذرائع؟ . . . . إلخ .

مجاز البكيني

«طرفة تروى عن أحد المراجع الدينية المستنيرة في لبنان حين سأل عن رأيه في شأن البكيني الذي كانت تلبسه فنانة لبنانية على أحد سواحل لبنان أهو حرام أم حلال؟

قال : لا أفتي في شيء لم أره . . فلما عرضت عليه الصورة : تأمل فيها ملياً وقال : شو لايق لها المفعوصة!»[(١)] .

يربط سوار بين جوهر مجاز هذه الحكاية - الذي يتجاوز المعنى المباشر الذي قد يرى فيه بعضهم معنى الجرح للحياء والمزاج العام- وجوهر بعض مداخلات من يعارضون قانون الأحوال الشخصية بحجة أنهم رأوا مشهداً لبعض السيدات المطالبات بقانون الأحوال الشخصية وهن يستعرضن مفاتنهن في ملابس الجينز ونظارات الريبون و . . . إلخ

ما وجه هذا الربط؟

يحمل هذا المجاز في جوهره تفسيراً رمزياً لطبيعة خطاب المعارض بهذه الحجة أو ما يمكن أن ينتمي إلى هذه الحجة . فالحكاية في السياق الذي جاءت فيه في خطاب سوار ، تحمل إدانة لثقافة السماع ، تلك الثقافة التي تستبدل النظر والرؤية وما يستلزم عنها من معاينة ومشاهدة ومعايشة للموضوع ، موضوع الجدل والخلاف ، تستبدل ذلك بثقافة السماع المبنية على الثقة العمياء في من ينقل ، فالمرجع الديني كما تقول الحكاية رفض أن يعطي حكماً أو يقرِّر رأياً بناء على ما نقل إليه ، بل أصرَّ على أن يشاهد ويعاين ، ويعطي رأياً متأملاً (تأمل فيها ملياً) . كما أن الحكاية تدين الاعتماد على التصورات المجردة والافتراضية للمسائل المتعلقة بأحوال الناس الشخصية واليومية ، فالمرجع الديني كان بإمكانه أن يعتمد على قدراته التخيلية ويتصور المشهد ، مشهد الفنانة وهي تلبس البكيني ، إلا أنه رفض أن يحكم أحوال الناس بتصورات قد تكون وهمية ، على الرغم من أن سهولة تخيل صورة البكيني لا يمكن أن تقارن بصعوبة تصور قانون لا يحكم فقط لباس الناس على البحر ، بل يحكم أحوالهم الحيوية داخل أهم مؤسسة اجتماعية (الأسرة) . فإذا كان المرجع الديني رفض أن

---

(١) عقيل سوار ، جريدة الأيام ، هواجس ، أحوالنا الشخصية والورقة الطائفية ، ٥ يونيو٢٠٠٣

يحكم على ما يمكن تصوره بسهولة من غير رؤية ، فكيف لنا أن نحكم على ما يصعب تصوره من غير رؤية أو معاينة اعتماداً على فرضيات وهمية مجردة .

الحكاية تدين في جوهر معناها على لسان المرجع الديني (شو لايق لها المفعوصة!) ثقافة الحدّة في مواجهة ما لا يتفق معنا ، والنظر إليه بوصفه الخطر الداهم الذي يهددنا ويهدد أحوالنا ، الحكاية لم تلتفت إلى حكم المرجع الديني ، بل التفتت إلى جوابه الذي يحمل طرافة وتسامحاً ، مع ما يخالف قناعاته وعالمه .

والحكاية في سياق خطاب سوار تدين التفكير الأعوج الذي تنبئ عنه حجة المعارض لقانون الأحوال الشخصية ، فهي حجة غير لازمة ، وليس فيها ما يثبت خطأ القانون أو خطأ المطالبة به . ثم إن هذه الحجة تصرف الخلاف ليكون حول وجاهة القانون ، في حين الموضوع هو الرفض المبدئي للمرجعية الدستورية التي ستناقش هذا القانون وتقره بصرف النظر عن تفاصيله .

منطق لِمْزُورِيَة

لِمْزُورِيّة هم حمالية الفرضة الذين يعملون في الموانئ (لمزوري : العتال) ، تقول إحدى حكايات الستينيات البحرينية : قيل لأحد (مزورية) فرضة المنامة أن هذا الذي نهرته لتوك ومنعته من تصويرك ، فنان يستطيع أن يحيل خيشة الأرز التي على ظهرك في ظرف ساعة إلى قطعة فنية يبيعها ببيزات لا تجمع مثلها في شهر كامل على الفرضة! . ألقى لمزوري بحمله على الأرض ، وقال : إذا هو فنان ، فسأمنحه من الآن إلى أن تقوم القيامة ، ليرفع الخيشة عن الأرض!

كيف سيصرف خطاب سوار مجاز هذه الحكاية في سياق خطابه السياسي الناقد؟

سيرينا خطاب سوار وجهاً من وجوه منطق الجمعيات السياسية وجمهورها ، من خلال منطق لِمْزُورّيَة الذي يتضمنه مجاز هذه الحكاية ، وكأن مجاز هذه الحكاية يريد أن يفسِّر ببلاغة مكثفة ، كيف يشتغل منطق لِمْزُورّيَة في إدارة خطاب هذه الجمعيات أو إدارة خطاب رموزها أو أعضائها من الناشطين؟ أو كيف تستجيب هذه الجمعيات تحت ضغط جمهورها أو رموزها أو ناشطيها لمنطق لِمْزُورّيَة؟

منطق لِمْزُورّيَة يكيل القبح والجمال ، والقوة والضعف ، والصح والخطأ ،

والشجاعة والجبن ، والفائدة والخسارة ، والمكاسب والخسائر ، بمكاييل مهنة حمالية الفرضة (أي بالوزن والعصبية) .

يتجسَّد منظور هذا المنطق- كما يراه خطاب سوار عبر هذا المجاز- في خطاب بعض الكتاب وبعض الناشطين السياسيين ، ممن ليست لهم أدنى ملَكة أو موهبة من مواهب ممارسة السياسة بمعناها الواسع ، غير الاستعداد لرفع الصوت في المظاهرات والندوات ، وربما الاستعداد لدخول السجن ، وما إلى ذلك من ملكات ، لكنها لا تغني عن مؤهلات ممارسة السياسة أو الكتابة الحقيقية ، إلا بقدر ما كانت القوة الجسدية تغني (مزوري الفرضة) عن منطق الحياة السليم .

منطق لِمْزُورِّيَة يقول : قيمتك كناشط سياسي تكمن في الاستعداد للإعلان عن مواقف سياسية ومزايدات ، وبدل أن تنتقدنا . . اشترك في جمعيتنا وصحح الخطأ!

منطق لِمْزُورِّيَة نحتاجه كما كنا نحتاج العتال ، ولكن لا يمكن لهذا المنطق أن ينتج خطاباً سياسياً ، كما لا يمكن للعتال أن ينتج سوقاً تجارياً أو حركة تداول اقتصادية ، إذن تحويل السياسة إلى حركة تداول في المجتمع ، يتطلب منطقاً يفرِّق بين خيشة الفن وخيشة الأرز ، منطق لا يرى في معاييره نهاية للمعايير ، ولا في بضاعته نهاية للبضائع ، منطق تعددي مفتوح على حركة المجتمع واختلافاته .

مجازات التفكير الأعوج

الخطاب السياسي والتفكير الأعوج

في رواية عالم صوفي لجوستاين غاردر يخاطب الفيلسوف (البرتو) بطلة القصة (صوفي) ذات الأربعة عشر عاماً قائلاً :

«لقد بنيتِ على جملة وصفيه «إنه يحب الحياة» جملة استنتاجيه «ليس لنا الحق في قتله» وذلك ما يعتبر من الناحية الشكلية، خللاً ، كأن تقولي مثلاً «إن كثيراً من الناس يكذبون في تصريحهم عن دخلهم ، لدائرة الضريبة ، إذن فلي الحق في أن أغش مثلهم» . وبعبارة أخرى : لا يجوز أبداً العبور من عبارة وصفية «هو هكذا» إلى عبارة إلزامية «يجب» ، رغم إن ذلك ما نفعله يومياً في برامجنا السياسية ، والإعلامية ، حتى خطب المجلس النيابي ، فهي محشوة بهذا النمط من التأويل»

«ما من علة في فكرنا إلا ووراءها علة لغوية»

أمين الخولي

وضع جورج أورويل اللغة على قائمة أسلحة القهر الأيديولوجي في يد الأخ الأكبر ، فصُممت لغة الكلام الجديد بحيث تخلو من المجاز وتضع قيوداً صارمة على معاني الألفاظ . .

أخشى أن يحمل أفق توقعكم لصفة الأعوج ، معاني قيمية بعيدة عما أقصده ، كأن يفهم من هذه الصفة المعاني الدارجة في خطابنا الإعلامي للاعوجاج ، التي يمكن أن تتضمنها المقابلات التالية :

- التفكير المتصلب ، مقابلاً للتفكير المرن .
- التفكير المتطرف ، مقابلاً للتفكير الوسطي .
- التفكير المتشدد ، مقابلا للتفكير المتسامح .
- التفكير السائد ، مقابلاً للتفكير المختلف .

لا أقصد هنا أياً من هذه المعاني ، فالتفكير الأعوج ليس هو التفكير المتصلب ، وليس هو التفكير المتطرف ، وليس هو التفكير المتشدد ، وليس هو التفكير السائد . فكل هذه الأشكال مع مقابلاتها من أشكال التفكير المرن والتفكير الوسطي والتفكير المتسامح والتفكير المختلف ، عرضة للاعوجاج ، أي أن كل أشكال التفكير هذه يمكن أن ينطبق عليها صفة التفكير الأعوج . وليس بعضها أولى من بعض بهذه الصفة . فما دامت جميع هذه الأشكال تتوسل باللغة في صياغة حججها وإقامة أدلتها ، وتنظيم خطابها ، فهي عرضة للاعوجاج .

التفكير الأعوج أيضاً ، ليس هو التفكير الذي يختلف معي ، أو التفكير الذي حججه لا تلتقي مع حججي ، ولكنه التفكير الذي يكون اختلافه معي ، قائماً على سوء فهم غير مبرَّر منطقياً أو لغوياً ، أي أن خلافه بسبب وجود خطأ في منطق اختلافه ، بسبب ممارسته لاستراتيجية انفعالية أو عاطفية في تبرير منطقه أو بسبب استخدامه للمغالطة المنطقية أو المراوغة اللغوية .

ويحدث هذا الخطأ أو سوء الفهم ، لأن الإنسان يمارس نشاطه الذهني(التفكير) باللغة ، وهو يمارس هذا النشاط في أشكال متعددة : الانعكاس ، التوقع ، التقرير (أي اتخاذ القرار) ، التخيل ، التذكر ، التعجب ، الاستبصار ، العزم ، الإيمان ، عدم الإيمان ، التأمل ، الفهم ، الاستنتاج ، التكهن ، والاستبطان[1] . وهو يستخدم اللغة في أشكالها البلاغية المتعددة في ممارسة كل نشاط من هذه الأنشطة .

---

(١) انظر : Stephen Priest: What is Thinking?

The variety of activities called 'thinking' is extremely large but includes at least: reflecting, anticipating, deciding, imagining, remembering, wondering, pondering, intending, believing' , disbelieving, meditating, understanding, inferring, predicting and introspecting.

لقد أطلق الفيلسوف (فتجنشتاين wittgenstein) على الطرق التي نستخدم فيها اللغة في تعابيرنا وتواصلنا مصطلح (الألعاب اللغوية) ، ففي جميع هذه الأنشطة بمختلف أشكالها ، نحن نمارس لعبة لغوية ، والمنطق الذي يحكم هذه الأشكال منطق محكوم باللغة ، ولا يمكنه أن يتجرد عنها . أي أننا لا يمكننا أن نفكر تفكيراً صورياً مجرداً ، فتفكيرنا محكوم باللغة وكلماتها وسياقها وتجربتها ومجازاتها . والتفكير الأعوج في شكل من أشكاله هو إساءة فهم لهذه القوانين المنطقية واللغوية التي تحكم أشكال نشاطنا الذهني .

استعارة اللعبة تحمل قدرة تفسيرية يمكنها أن تفهمنا ما يجري حين يستخدم الإنسان اللغة في ممارسة نشاطه الذهني بمختلف أشكاله . ولنجعل هذه الاستعارة تمارس دورها المفهومي ، لا بدَّ أن نخرج صفة الأعوج من الاستخدام الشائع لها الذي لا يتجاوز نطاق حكم القيمة ، لنجعل من التفكير الأعوج مفهوماً قرائياً ، قادراً على أن يصف لنا اللعبة اللغوية وما يجري فيها من انتهاكات وتجاوزات ، وليفسِّر لنا كيف نقع في مشكلات لفظية تقودنا إلى احترابات اجتماعية ، تحول بيننا وبين فهم مشاكلنا الحقيقية .

التفكير الأعوج بوصفه مفهوما قرائياً

إنني أستخدم صفة الأعوج من دون تحميله حكم قيمة . أحاول أن أجعل منه مفهوماً واصفاً من دون أن يحمل شحنة قدحية ، كما نجده في استخدامات الخصوم حين يصفون بعضهم بعضاً ، كما في النموذج التالي :

* «إلى هذا الحد وصل التفكير السقيم والافتراضي بالبعض حتى أنه يصر على ألا تتحرر أرض فلسطين في مقابل الإبقاء على نظام «صدام حسين»! مثل هذا التفكير الأعوج سواء في منطلقه ومرماه ، ألا يجوز أن نصفه بارتياح بأنه يمثل تفكيرا بربرياً مغرقا في السفه؟!»[1] .
* «كان المفروض أو المظنون بعد النكبة ١٩٦٧ أن يصحو الفكر السكران ، ويستقيم الفكر الأعوج ، ويظهر الأصيل ، ويختبئ الفكر الدخيل والفكر السطحي والفكر

---

(١) محمد الرميحي ، الأمير عبدالله ومسئولية الاختيار ، جريدة البيان ، الثلاثاء ٢١ ذو الحجة ١٤٢٢هـ/٥ مارس ٢٠٠٢ .

الجبان . ولكن خاب الظن وطاش السهم . وأصبحنا نقرأ ونسمع ألواناً من الفكر في تفسير الأحداث وتعليل الوقائع ، لا تستحق إلا الرثاء . إن مأساة فلسطين هي نذير إلهي للمسلمين ليعودوا إلى دينهم بعد طول غياب فيستيقظوا من سبات ، ويحيوا من موات» النكبة الثانية . . لماذا انهزمنا . . ننتصر .

الأعوج في سياق الخطابين المتخاصمين ، يحمل القيمة السلبية القدحية نفسها ، وكل منهما يحاول أن يوجهه ضدَّ الآخر . وهو استخدام لا يتوافق مع مفهوم الورقة التي تستخدم (الأعوج) في سياق الكشف عن أخطاء قوانين اللعبة اللغوية والمنطقية .

أحاول أن أجعل هنا من التفكير الأعوج مفهوماً قرائياً ، أي مفهوماً يستطيع أن يراقب ويكشف وينقد النشاط اللغوي في سياقه الاجتماعي والسياسي . لنقل بشكل أوضح إنني أحاول أن أوظف التفكير الأعوج بوصفه أداة لقراءة الخطاب السياسي قراءة نقدية تفحصية تكشف قوانين اللعبة اللغوية في إدارة حقيقة كل خطاب ، بعيداً عن السجال والرجم القائمين على إطلاق أحكام القيمة .

شراك التفكير الأعوج

إننا نقع في التفكير الأعوج مهما كنا متسامحين أو متعصبين أو مرنين أو متشددين ، حين نسيء :

- استخدام الكلمات .
- استخدام المنطق .
- فهم اختلافات الثقافات في استخدام اللغة والمنطق .

وحين نسيء استخدام الكلمات والمنطق ، نسيء فهم بعضنا . إن فهم هذه الإساءة تختلف باختلاف المدارس الفلسفية والمنطقية والنقدية وباختلاف العلوم الإنسانية ، والمداخل الثقافية ، فلكل من هذه العلوم والمدارس تفسيراتها وتحليلاتها لإساءة الفهم ، فهم البشر لبعضهم ، ولخطاباتهم ، ولنصوصهم ، ولثقافاتهم ، ولدوافعهم .

والخطاب السياسي واحد من خطابات المجتمع ، وهو حقل خصب لإساءة استخدام الكلمات والمنطق بين القوى المختلفة والجماعات المختلفة ، وتحليل هذا

الخطاب سيكشف مزالقنا الحوارية التي يوقعنا فيها التفكير الأعوج، والتي تحول بيننا وبين فهم بعضنا فهماً يمكّننا من تحقيق إدارة المجتمع إدارة متعددة تشاركية.

التفكير الأعوج يخترقنا ويخترق خطاباتنا ومناطقه الواعية وغير الواعية، فيوقعنا في شراكه. إننا نقع في التفكير الأعوج:

- حين نحول الكلمات إلى حاويات تتسع لكل شيء.
- حين نستبدل منطق الإقناع بمنطق الاستهواء.
- حين تستبد بنا المجازات بوصفها حقائق أحادية.
- حين نستجيب لتحيزاتنا الفكرية المسبقة.
- حين نقع أسرى لعاداتنا الفكرية المألوفة.
- حين تستبد بنا الإكراهات الاجتماعية والسياسية وتوجه خطابنا ليتطابق معها.
- حين لا نضع في الاعتبار السياق العام الذي يتحدَّد بحسبه معنى القول وغرضه ونوعه.
- حين تسيطر علينا انفعالاتنا «فمتى أدركنا هذا الفرق القائم بين استعمال الكلمات استعمالاً واقعياً واستعمالها استعمالاً انفعالياً لاحظنا أن الكلمات، التي تنطوي على إيحاء شديد نوعاً ما بوجود مواقف انفعالية، شائعة جدا، وهي تستعمل في مناقشة مشكلات متنازع عليها كمشكلات السياسة والأخلاق والدين. وهذا الوضع هو من الأسباب التي تجعل الناس، مهما طال جدالهم ومباحثهم حول هذه المشكلات، لا يقتربون كثيرا من الوصول إلى حلول معقولة لها»(1).

التفكير الأعوج وتسميم البئر

هي إحدى استراتيجيات التفكير الأعوج، فحين يبدأ خطاب إسلامي مثلاً محاججته لخطاب آخر مختلف معه في الرؤية، بقوله: دعه عنك إنه شيوعي، أو إنه علماني أو إنه حداثي أو إنه غربي، في سياق مشبع بأفكار غير مرغوبة عن هذه الصفات، فإنك بهذه البداية قد سممت خطابه ومنعت المتلقي من ورود مائه.

---

(1) روبرت هـ. ثاولس، التفكير المستقيم والتفكير الأعوج؛ ترجمة حسن سعيد الكرمي، ص١٢.

يُعدّ «تسميم البئر» هجوماً على عاطفة المرء لا عقله ، القصد منه تحييد براهين الخصم [حججه] من خلال إثارة عدوانية الجمهور على سمة شخصية معينة ترتبط ، ربما ، بالقضية المطروحة . ويعدّ هذا النوع كشفاً واضحاً للانحياز .

يتضمن هذا النوع من «الاستدلال» في الحجاج محاولة إبطال مصداقية ما قد يدَّعيه الشخص لاحقاً من خلال تقديم معلومات غير مرغوبة (سواء أكانت صادقة أم خاطئة) عن الشخص . وينطوي هذا «البرهان» على الشكل الآتي :

- تقديم معلومات غير مرغوبة (سواء أكانت صادقة أم خاطئة) عن الشخص (أ) .
- ولهذا السبب تكون أية معلومات يدعيها الشخص (أ) كاذبة .

يبدو هذا النوع من «الاستدلال» مغلوطاً ، فالشخص الذي يقوم بمثل هذه المهمة يأمل في أن تعمد المعلومات غير المرغوبة إلى دفع المستمعين إلى الانحياز ضد الشخص المعنيّ ، وبذا سيرفضون أية مزاعم يدلو بها لاحقاً . ومع ذلك ، فإنه قلّما يُعدّ تقديم معلومات غير مرغوبة عن شخص ما (ولو كانت صادقة) دليلاً ضد مزاعمه . ويتضح ذلك تماماً حينما يعدّ «تسميم البئر» شكلاً من أشكال التوجُّه نحو عاطفة المرء لا عقله ، والذي يكون فيه الهجوم سابقاً على ما سيدَّعيه الشخص[١] .

ملف الأحوال الشخصية

لقد أنتج الخلاف حول قانون الأحوال الشخصية في البحرين متناً خطابياً مشبعاً بشراك التفكير الأعوج ، ويمثل هذا المتن نموذجاً جيداً للطريقة التي يدير بها التفكير الأعوج خطابنا الاجتماعي والسياسي والديني إدارة تستبدل الحوار بالاحتراب . ويمكننا أن نعثر في هذا المتن على مزالق حوارية يقودنا إليها التفكير الأعوج .

سأحاول أن أقف على بعض هذه النماذج ، من دون الدخول في سجال الجدل حول هذا القانون ، أي إنني أقرأ الآن الطريقة التي أدار فيها التفكير الأعوج خطابنا الاجتماعي من دون أن أتورط في سجال التأييد أو الرفض .

---

(١) انظر :

http://www.nizkor.org/features/fallacies/poisoning-the-well.html

http://seercom.com/bluto/skepticism/criticalthinking/irf.poiswell.html

«فهل اختراق الشريعة وسرقتها منا يوازي مسألة الدستور، لا فألف دستور لا يوازي اختراق مسألة فقهية واحدة من مسائل الشريعة وحتى لو طبق الدستور ١٠٠٪ واتفقت مع ما يسمى بإرادة الشعب والتي هي ليست إرادة الشعب. وإذا كان مصادرة الإرادة السياسية أمراً خطيراً، واذ ا كان مصادرة الهوية الوطنية أمراً خطيراً، واذا كان مصادرة لقمة العيش أمراً خطيرا. فإن مصادرة الهوية الدينية، ومصادرة أحكام الله واقتحام شريعة الله أخطر وأخطر وأخطر, وان الذين لا يفرقون بين الخطرين إما مستغفلون لا يملكون وعياً وبصيرة، وإما أنهم لا يقيمون للدين وللشريعة وزناً»(*).

«لو فسدت الدنيا كلها، ولو بقي القضاء فاسداً فذلك أهون من وجود قانون الأحوال الشخصية المهدد لمستقبل الدين، وأفضل من أن نجعل التقنين في أيدي البرلمانيين، إذ إن إفساح المجال للمجلس الوطني للتشريع في هذه المسألة يعني سرقة الدين»(*).

«من الخيانة للإسلام وللدين وللشريعة أن نصمت أمام محاولات السرقة لهذه المساحة الباقية من مساحات حياتنا. إن غياب الوعي والبصيرة ينتج الغباء الثقافي والاجتماعي والسياسي. وفي ظل هذا الغباء تمرر المشروعات الخطيرة، وتصادر قيم الأمة، وتسرق الحقوق، وأما إذا كانت الجماهير واعية بصيرة، وكانت مخلصة إلى دينها وإسلامها وقيمها فسوف تتصدى بكل إصرار إلى كل مخططات الهيمنة والمصادرة والاستلاب»(*).

«هكذا سرق الإسلام من الأمة وسرقت أحكام الشريعة وعوض عنها بقوانين وضعية مستوردة تصطدم في كثير من الحالات مع أحكام الشريعة الإسلامية وهذا واضح لا يحتاج إلى برهان»(*).

«بقيت أحكام الأحوال الشخصية خارج (مشروع السرقة الكبيرة)التي مارسها المستعمر الكافر، بالتعاون مع الأنظمة التي صنعت على عين هذا المستعمر»(*).

«كيف بدأ السطو على هذه المساحة الصغيرة المتبقية من أحكام الشريعة؟ ابتدأ هذا السطو تحت شعار (قانون الأحوال الشخصية) وهذا التقنين يجب أن يتم عبر المؤسسات المدنية والمتمثلة في ما يسمى بالمجالس التشريعية المعينة أو المنتخبة»(*).

(*) الفقرات مأخوذة من خطابات المناهضين لقانون الأحوال الشخصية.

«السرقة» كانت المجاز الأكثر تداولاً وفعالية في التعبير عن تصور الخطاب المعارض لقانون الأحوال الشخصية ، وقد لعب هذا المجاز دوراً استراتيجياً في بناء مجال تصوري لسياق هذا القانون . يتمثل هذا المجازُ «الدينَ» في صورة مادية مُشيَّأة ، قابلة للاستحواذ والانتقال والتملك والانتهاك والتنازع . بهذا المجاز يتم تركيب صورة للدين قابلة للتداول الحجاجي ، أي أن الحجاج الذي يدور حول قانون الأحوال الشخصية ، يحاجج من منطلق هذا التصور للدين . فما دام الدين شيئاً فإن الدفاع عنه والانتصار إليه يصبح دفاعاً عن شيء . يترشح عن هذه الاستعارة الاستراتيجية مجموعة من الاستعارات الفرعية التي تدخل ضمن هذا التصور ، وتعمل متضافرة معه ، كما سنرى .

يدرج مجاز السرقة قانون الأحوال الشخصية ضمن حكاية تبدو متماسكة ، إذ إنه يضعها في سياق تاريخي يتصل بمحاولات الاستعمار لتدمير الهوية الدينية الإسلامية . يوظف الخطاب المناهض لقانون الأحوال الشخصية هذه الحكاية المركّبة ، لإقناع الجمهور بالخطر الذي يتهدد دينه من تطبيق هذا القانون ، ولتتوفر هذه الحكاية على مزيد من قوة الإقناع والتأثير وجوْدة السبك ، يعمد هذا الخطاب إلى تسمية هذه الحكاية بـ(السرقة الكبرى) وهي تسمية مجازية تتسع لكل السرقات الصغرى . ولا يحتاج ذهن المستمع الذي أِلف هذا الربط إلى بذل مزيد من الاستدلال ، ليبرهن على أن ما يحدث الآن من سرقات يعود سببه إلى هذه السرقة الكبرى فـ(هذا واضح لا يحتاج إلى برهان) . هكذا يغدو كل ما يخالف قناعات هذا الخطاب من أفكار تصدر عن رؤية مختلفة ، سرقات صغرى تستمد جذورها من السرقة الكبرى . ومن لا يستطيع أن يدرك هذا المنطق ويربط ما يحدث الآن (قانون الأحوال الشخصية) بما حدث أمس (الاستعمار وقوانينه الوضعية) يعاني من (غياب الوعي والبصيرة التي تنتج الغباء الثقافي والاجتماعي والسياسي) ومن يؤمن بهذا المنطق ويعمل وفقه ، فإنه (يملك وعياً وبصيرة) . هكذا يتقسم الغباء والذكاء بحسب إيمانك أو عدم إيمانك بالقناعة التي يعمل الخطاب على ترويجها . وبهذه الصفات القدحية يتم تسميم حجج الخصم ، فلا يعود خطابه قادراً على النفاذ إلى الآخرين .

يبدو مجاز السرقة يتوفر على طاقة إيحائية ، لديها من القوة الإقناعية ما يسهل عليها إسقاط المتلقين في شراكها . وكم كان فريدمان حاذقاً حين وظّف أسطورة

البـدوي والديك المسروق لتبرير هذه الهجمة الأمريكية على ما يسمِّيه بالإرهاب . وبالمنطق نفسه ، يوظف الخطاب الديني سرقة الدين ، فالسكوت على السرقة العامة سيقود إلى السرقات الصغرى الخاصة . فكما أن البدوي انتهى به الأمر بسبب السكوت عن السرقات العامة(سرقة ديكه ثم ناقته) إلى سرقة الخاص الذي يملكه (اغتصاب ابنته) ، وربما يكون الوقوع تحت هيمنة مجاز السرقة الخاصة يفسر لنا السبب الذي يدفع هذا الخطاب إلى تكرار اعتبار قانون الأحوال الشخصية تهديد لـ(أنسابنا وأعراضنا) .

هكذا عمل مجاز السرقة على بناء مجال تصوري لقانون الأحوال الشخصية ، يتم فيه سرقة الدين وتهديد الأعراض والأنساب ، واستلاب العقول . يمثل هذا البناء تركيباً يملك فاعلية مؤثرة لديها القدرة على تسميم المجال التصوري المقابل الذي يُحاول أن يُركِّب مجالاً تصورياً يتم فيه تقديم قانون الأحوال الشخصية بوصفه انتصاراً للمرأة وتمكيناً لها .

وفق منطق هذه الاستعارة (السرقة) يدار التفكير وفق استعارات الخطر والمؤامرة والاستلاب والسطو . وجميع هذه الاستعارات الفرعية تتضافر لتقديم صورة للدين يبدو فيها الخطر محدقاً به من جميع الجوانب . هكذا يتم تسميم كل الخطابات المختلفة مع منطق هذا الخطاب ، فهو يخرجها من الدين ، ويجعلها تقع في محيطه الخارجي لتأخذ دور الخطر المهدد الذي يتم التخويف به كلما دعت الحاجة .

وفي سياق تسميم هذا البئر(بئر الخطاب المؤيد لقانون الأحوال الشخصية) يسمم كل ما يرتبط به ، من مؤسسات مدنية ومجالس تشريعية ، (فهي مجالس وضعية ووضيعة ولا يمكن أن نأتمنها على ديننا . ونحن لا نلجأ إليها إلا مضطرين) .

مزالق المجازات

سنحاول من خلال تفكيك مجازات خطاب الصحفي غسان الشهابي ، توضيح كيف أن إدارة المجازات لخطابنا يمكنها أن توقعنا في شباك التفكير الأعوج .

يختتم غسان الشهابي مقاله « تجليات البسوس ومزالق الاستحماق» بقوله : «إن استمراء لعبة التجاذبات الطائفية في البحرين في الكتابة ، تشبه إلى حد كبير ما يفسره علماء النفس من نزعة الأطفال إلى الاستيلاء على أكبر قدر من مساحة

الحرية ، فهم «الأطفال» يأتون بأفعال جريئة ، وينتظرون ، فإن لم يجدوا أي رد فعل سلبي من قبل آبائهم ، صعدوا الأمر إلى درجة أخرى ، وأخرى ، حتى يطفح الكيل بولي الأمر ، فيتدخل بشكل حاسم لينهي هذه اللعبة . . . إنه نوع من الاختبار لمدى صبر الطرف الأقوى ، واختبار للمساحة التي من الممكن أن تتحرك فيها أمثال هذه القضية ، وتستغرق الأطفال هذه الألعاب وينغمسون فيها لقلة وعي منهم ، متناسين الحدود التي يجب أن يقفوا عندها ، وكيف لهم أن يناوروا حتى لا يستجلبوا غضب الوالدين عليهم .

ولذا ، كان مخجلا جدا أن تقوم وزارة الإعلام مقام الأب هنا ، و«تأمر» بإيقاف اللعبة ، بما يشي أننا لا نزال نحتاج إلى من «يضبط كتاباتنا» ، وأن المطالبة بإلغاء وزارة الإعلام لن يكون له محل في السنوات القليلة المقبلة ، ما دامت «الحرية» لا تزال في حاجة إلى «تدخلها» بين الفينة والأخرى»[(١)] .

كيف يلعب هذا المجاز الأبوي بخطابنا ويوقعه في شباك التفكير الأعوج؟

مجاز (الأب والأطفال) من أكثر المجازات تداولاً في سياق تبرير أفعال السلطة الأبوية ، وقد وجد فيه ولاة الأمر تمثيلاً رمزياً يعطي لسلطتهم تبريراً إقناعياً يستحوذ على تفكير الرعية .

إنَّ خطورة توظيف هذا المجاز هنا تكمن في أنه يوهمنا أنه يأتي من سياق علم النفس ، أي من سياق العلوم الإنسانية الحديثة التي تملك مصداقية معرفية تتيح للمتحدث باسمها أو من خلالها مصداقية أكبر .

الخطاب يوهمنا بإيحائه أنه يستند إلى علم النفس في محاولة فهم ما يجري في المجتمع ، في حين أنه يستند إلى سياق آخر هو سياق توظيف السلطة الأبوية لمجاز الراعي والرعية والأب والأطفال . وهما سياقان متباينان ، فالأول يحيل إلى سياق معرفي معاصر يحاول فهم المجتمع من خلال نظريات علم النفس الجماعي . في حين الثاني يحيل إلى سياق تبريري ذرائعي يحاول أن يعطي مشروعية للسلطة الأحادية من خلال قوة المجاز الإقناعية والتمثيلية .

مجاز غسان يحيل إلى السياق الثاني ، لكنه يوظف أيضاً السياق الأول لخدمة

---

(١) غسان الشهابي ، تجليات البسوس ومزالق الاستحماق ، جريدة الوسط ، ٦ اكتوبر ٢٠٠٣ .

السياق الثاني ، والذي يجعلنا ندرجه في السياق الثاني هو أنه استخدم نظرية الاستيلاء على أكبر قدر من مساحة الحرية عند الأطفال ، لا ليفهم سلوك الأطفال في سياق مجتمعنا مثلاً ، بل ليشبه المتجاذبين بالأطفال وليشبه السلطة بالأب أو ولي الأمر الذي يترك للأطفال مساحة من الحرية فإن عبثوا بها أوقفهم . وهو تشبيه لا يمكن تبريره معرفياً ، إذ إن عملية المقايسة هنا لا تجري داخل الحقل نفسه ، إذ إنه يشبه شيء ينتمي إلى حقل بشيء ينتمي إلى حقل آخر . وهذا ما يدعونا إلى أن نتساءل : هل يمكن أن نفهم سلوك الجماعات المختلفة والمتنافسة في المجتمع من خلال علم نفس الطفل أو من خلال ما يعرف الآن بعلم النفس الجماعي؟!

إنَّ التشبيه الذي يقيم عليه خطاب غسان حجاجه تشبيه ذرائعي ، أي إنه يتخذ منه ذريعة لإدانة جهة ما أو للدفاع عن جهة ما ، أو لتبرير سلوك غير مبرر ، أو للدفاع عن قرار حجج الدفاع عنه غير ناهضة .

ولعل هذه الذرائعية تكون أكثر وضوحاً إذا ما لاحظنا أن هذا المجاز قد قدَّم وزارة الإعلام ، بوصفها الأب الحكيم أو ولي الأمر الذي لا يمكن الاستغناء عنه أبداً ، فهو الذي يضبط كتاباتنا ويدير بحكمته نزعاتنا للاستيلاء على أكبر قدر من مساحة الحرية . في مقابل هذه الصورة النموذجية يختزل هذا المجاز جميع الجهود التي تكتب في مجال موضوع الطائفية بتسميتها بـ(التجاذبات الطائفية في البحرين في الكتابة) وهي تسمية تسميمية ، إذ إنها تسمِّم أي محاولة للكتابة في هذا الموضوع . فمن يكتب في هذا الموضوع لن يخرج عن دائرة هذه التجاذبات ، ومن يدخل هذه الدائرة فمحكوم عليه أن يتسمم بالصورة التي يحملها هذا المجاز الذي يقدم المتجاذبين في صورة أطفال جريئين استيلائيين ، لا يملكون الوعي الكافي لإدراك خطورة اللعبة وحدودها ، ويضطرون الأب مكرهاً للتدخل في إيقافهم ، إنهم لا يجيدون إلا استجلاب غضب الوالدين عليهم .

هذا المجاز يرينا الطائفية بوصفها لعبة - لكنه لا يقول لنا إن الأب هو من صنعها أو استوردها أو أهداها لأطفاله وأنه طرف في اللعبة وليس خارجها- يضبطها أب حكيم بريء يقع خارج اللعبة ، ويعبث فيها أطفال يتجاذبون أطرافها من غير وعي منهم ولا مسئولية . هذا المجاز يبسط تركيبات الواقع وتعقيداته التي تتحكم في هذه اللعبة وتوجهها ، وهو بهذا التبسيط يعمينا من أن نراه بصورتها الأقرب إلى الحقيقة ،

وبسبب هذا العمى نقع في شباك التفكير الأعوج . للوقوف على خطاب هذا الأب الحكيم ، في إدارة هذه اللعبة ، يمكن قراءة دراسة «خطاب الاستهواء» وهي تحليل للخطاب الذي أداره هذا الأب الحكيم من خلال ملف أحداث شارع المعارض[١] .

تسميم الشك

في مقال للكاتبة بثينة خليفة قاسم ، جاء تحت عنوان (المسيرات) ، تعرضت فيه للمسيرة الشعبية في البحرين ضد مرتكبي التعذيب ، التي تزامنت مع المنتدى العربي للقضاء ، وقد طرحت في نهاية مقالها السؤال التالي : والسؤال الذي يطرح نفسه ، هل لا يزال البعض يشكك بمصداقية الحوار بين السلطة والشعب؟

وهو سؤال مبني على مقدمة نظرية تعرض وجوه الحوار «وللحوار عزيزي القارئ أوجه عدة ، فقد تجده على شاكلة جملة شعرية أو قطعة موسيقية أو عرض مسرحي . . الخ ، وأياً كانت أو اختلفت وتباينت هذه الصور ، تبقى أرضية الحوار متأتية من عمق وصلابة حرية التعبير . وكما يقال بأن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية والأساس هو أن يكون هناك حوار هادئ ، منطقي ، سلمي . يتم من خلاله التوصل إلى اتفاق يؤدي إلى تطوير أو تعديل أو تحسين وضع ما . وعليه فإن المسيرة أو المظاهرة الشعبية السلمية هي أيضاً ضرب من ضروب الحوار القائم بين السلطة والشعب»[٢] .

السؤال في سياق المقال يحمل شحنة انفعالية تستنكر وتنكر ، فهو ينكر عدم وجود الحوار ، وهو يستنكر من يثير شكوكاً أو تساؤلات حول مصداقية هذا الحوار ، بين السلطة والشعب .

السؤال يوظف الدلالة المائعة التي تتضمنها مفردة الحوار ، وميوعتها تأتي من مفرط استهلاكها الإعلامي ، حتى باتت حاوية تستوعب كل سماحات السلطة وتسامحاتها ومبادراتها ومشاريعها وتحركاتها وممارساتها ، وهكذا أصبح كل فعل تقوم به السلطة فعلاً حوارياً ، حتى إقصاءاتها أصبح يبررها رغبتها في المحافظة على الحوار

---

(١) عباس المرشد ، خطاب الاستهواء ، ملتقى البحرين .

(٢) بثينة خليفة قاسم ، المسيــرات ، جريدة الأيام ، ٢٤ سبتمبر ٢٠٠٣م .

والدفاع عنه .

تكمن المشكلة هنا في أنه كلما اتسع نطاق استخدام الكلمة وأصبحت عرضة للتوظيف والاستثمار في كل سياق وفي كل مناسبة ، أوقعتنا في شباك التفكير الأعوج . وللخروج من شباك هذا التفكير لا بدَّ أن نسائل دلالات هذه الكلمات ونكشف سياق اللعبة التي تستثمر فيها .

تقول مقدمة الكاتبة في سياقها النظري إن أرضية الحوار متأتية من صلابة حرية التعبير ، ولكنها بدلاً من أن تنشغل بمساءلة صلابة أرضيتنا البحرينية في حرية التعبير التي على أساسها يتحدد غط حواريتنا ، بدلاً من ذلك جعلت من هذه المقدمة بمثابة الدعاية الإعلامية (كليشه إعلامي) وأخذت من مسيرة مناهضة التعذيب نموذجاً لهذه الصلابة ، لتستدل من خلاله على خصوبة الحوار بين السلطة والشعب . ولتتخذ من هذا الدليل(أو شبه الدليل) مدعاة لاستنكار أي تشكيك في مصداقية هذا الحوار .

منطق الاستدلال يسير على النحو التالي :

- المسيرة أو المظاهرة الشعبية السلمية هي ضرب من ضروب الحوار القائم بين السلطة والشعب .
- في البحرين خرجت مسيرة شعبية ضد مرتكبي التعذيب .
- إذن مسيرة البحرين تدل على الحوار القائم بين السلطة والشعب . وبناء على هذا الدليل فمن غير المبرر أخلاقياً التشكيك في مصداقية هذا الحوار .

إنَّ اعوجاج هذا الاستدلال يأتي من تجاهل الدلالات الرمزية التي تتضمنها حركة المسيرة ، فأليست المسيرة هي احتجاج على صمت السلطة وحمايتها لمرتكبي التعذيب؟! وأليست هي احتجاج على عدم حوارية السلطة في الاستجابة لمطالب الناس المتكررة في محاكمة مرتكبي التعذيب؟! وأليست هي يأس من سماع السلطة ومحاولة لإسماع العالم الحاضر في المنتدى القضائي العربي الذي حضرته القاضية الأمريكية ساندرا صوت هؤلاء المبحوح؟! إنَّ حصر دلالة المسيرة في تسامح السلطة وانفتاحها وقبولها بالرأي الآخر ، وإغفال السياق الذي يعطي لهذه المسيرة معناها الحقيقي أوقعنا في التفكير الأعوج الذي راحت من خلاله الكاتبة تستنكر في نبرة أخلاقية التشكيك في مصداقية الحوار بين الشعب والسلطة .

إنَّ الدلالة العائمة لمعنى الحوار أوقعتنا أيضاً في شباك التفكير الأعوج ، فالحوار الذي تتبناه السلطة قائم على مفهوم التسامح الأبوي ، وهو مفهوم يفقد الحوار صفته التكافؤية القائمة على الإخصاب المتبادل كما يقول جارودي مستلهماً مقولة أحد الرهبان الإصلاحيين : «إن كل حوار يقوم على إخصاب متبادل لا على تسامح أبوي»[(١)] . أي أن الحوار الأبوي يقوم على العطاء والسماحة والتفضل والتكرم (لذلك تكثر فيه المكرمات) في حين أن الحوار الذي تتبناه الديمقراطيات العريقة يقوم على التكافؤ في القوة التي هي حق يمنحه القانون . في الحوار الأبوي يستمع الأب عن تكرم وتفضل ثم يقرر أن يستجيب أو لا يستجيب ، أما في الحوار غير الأبوي فينصت الطرف الآخر بحكم القانون ويستجيب بما يستلزم عن هذا الحكم . وهذا ما عبَّر عنه محمد المطوع رئيس مجلس شؤون الوزراء البحريني بدقة حين قال (الاستماع غير الاستجابة) .

وإذا ما وضعنا في الاعتبار أن الديمقراطية قائمة على حق الشك ، بل هي حرية الشك ، وإفساح المزيد من المجال له ، الديمقراطية هي تأمين فرص للتشكك ، ولكي لا أقع في شباك التفكير الأعوج ، بالحديث عن الشك بمعناه الفلسفي وأنا أتحدث في سياق سياسي وإعلامي ، أقول : إنَّ الديمقراطية هي إدارة شكوكنا بشكل يعزِّز الثقة فينا . أي أني أعطيك حرية الشك كي تتعزز ثقتك في نظامي . إذا ما وضعنا هذا في الاعتبار ، فسنجد أن سؤال الكاتبة الاستنكاري لمن يشك في مصداقية الحوار بين السلطة والشعب قد أوقعنا باستنكاره في شباك التفكير الأعوج ، إذ أوهمنا أن الشك قيمة سلبية غير أخلاقية ، وهو بهذا الإيحاء الذي يناسب الحوار الأبوي إذ الشك فيه معيب أخلاقياً ، صادَرَ حقنا في الشك . في حين أن الشك في الحوار غير الأبوي ، ضرورة حوارية ، ويتاح لك بحكم هذه الضرورة أن تشك بوضوح وعلانية وأن أطلب منك أن تدلل على عدم صحة شكي أو أن تزيله أو أن تمنحه الضمانات الكافية لطمأنته .

السلطة التي لا تقبل الشك ، لا يمكنها أن تقبل الحوار ، فالحوار الحقيقي القائم على الإخصاب المتبادل يؤمِّن للشك حرية لا استنكار فيها .

لقد أوقعتنا الكاتبة في شباك التفكير الأعوج ، باستدلالها المغالط على الحوار ، وبتسميمها لفكرة الشك .

---

(١) روجيه جارودي ، الإسلام ؛ ترجمة وجيه سعد ، ص١٣٧ .

مزالق المقدمات الكبرى

سنتخذ من مقال منصور الجمري الذي كتبه في أعقاب الحوار الذي أجرته جريدة الوسط مع المسئول السابق في جهاز المخابرات عادل فليفل، نموذجاً لمزالق المقدمات الكبرى التي توقعنا في شباك التفكير الأعوج. يقول في مقدمة مقاله: «اتصل عدد غير قليل من المواطنين يستفسر عن جدوى إجراء مقابلة مع متهم بانتهاكات لحقوق الإنسان. إلا أن دور الصحافة يحتم عليها أن تنقل مختلف وجهات النظر وتفسح المجال للقراء للحكم على ما يقول هذا الشخص أو ذاك. ثم إن الصحافة تلعب دورا مهما في توضيح قضايا تبقى خافية لأن المرء «مخبوء تحت طي لسانه»، وإذا تحدث أبرز شخصيته إلى العلن. وهذا هو هدف الصحافة من استنطاق الاشخاص الذين لهم نفوذ أو عليهم تهم معينة أو ان اسمهم تداوله الناس لأي سبب كان. إن من واجب الصحافي السماح للرأي الآخر بالتعبير - قدر الإمكان - ومن ثم التعليق عليه اذا كانت هناك حاجة إلى تعليق. فكثير من الحديث الذي ورد في مقابلة المسئول السابق في جهاز المخابرات عادل فليفل لا يحتاج إلى رد، لأن الردود كانت قد نشرت في حلقات سابقة بصورة استباقية، وجاء دوره ليتحدث عن نفسه ويرد على الاتهامات التي وجهت اليه. أي شخص يمكنه أن يتحدث عن دوره السابق وكأنه ملك منزل، لم يقترف أي جرم، بحسب رأيه»[(١)].

يسير حجاج هذه المقدمة وفق البرهان التالي:

- أن دور الصحافة يحتم عليها أن تنقل مختلف وجهات النظر وتفسح المجال للقراء للحكم على ما يقول هذا الشخص أو ذاك.
- المسئول السابق في جهاز المخابرات عادل فليفل صاحب رأي وقضية.
- إذن من الطبيعي أن تفسح الصحيفة المجال لعادل فليفل أن يقول رأيه ويدافع عن قضيته.

لست معنياً بمناقشة وجاهة القرار، ولن أدير حجاجاً حول «جدوى إجراء مقابلة مع متهم بانتهاكات لحقوق الإنسان» ولكني معني بتفحص استراتيجية الخطاب في

(١) منصور الجمري، مقابلة المتهمين عمل صحافي مشروع، جريدة الوسط، العدد، ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٣.

طرح حججه وطريقة انتظامها ، وبيان مغالطاتها ومصادراتها وانزلاقاتها ومراوغاتها ، ومعني بوجوه الحجج التي تدعم هذا القرار . الوجه هنا بما هو حالة أو شكل أو صورة أو مظهر يحتمل معاني مركبة ومتعددة تتطلب جهداً تأويلياً ، وقد ورد في الأثر «لا تفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً أي ترى له معاني يحتملها فتهاب الإقدام عليه» . بحسب هذا المعنى تصبح وجوه الحجة ، معانيها وأشكالها وحالاتها المحتملة المتعددة ، التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار إذا ما أردنا أن نكتشف وظيفة الحجة في بناء الخطاب ، وطريقة صياغتها لقناعاته . فكيف صاغت حجة هذا الخطاب قناعتنا؟

توقعنا مقدمة هذا الحجاج في شباك التفكير الأعوج ، لأنها مصاغة بشكل يدل على أنها من القضايا التي لا شك فيها ، وكأنها مسلَّمة لا تستدعي المراجعة وإعادة النظر . إن تركيبة هذه المقدمة توحي من الناحية الظاهرية بحيادية الصحافة وموضوعيتها ، إلا أن حقيقة عمل المؤسسة الإعلامية يقوم على عكس هذا الظاهر ، فهي تشكل وجهات نظر القراء ، وتعمل بذكاء بالغ ومهنية حرفية على إدراة وجهات نظر القراء وفق الحقيقة التي تريد هي أن تصنعها ، وجزء من هذا التشكيل هو أن تبرز عادل فليفل بوصفه صاحب رأي وحق جدير بأن يُسمع .

إن تشكيل هذه القناعة صناعة ، تحاول هذه المقدمة أن تخفيها تحت قناع (أن دور الصحافة يحتم عليها أن تنقل مختلف وجهات النظر) لتبدو وكأنها مسألة طبيعية لا يمكن أن نختلف عليها . وعبر هذا التطبيع يتم التلاعب بعقولنا وفق تعبير (هربرت أ .شيللر) في كتابه الذائع الصيت (التلاعب بالعقول) .

وتتم عملية التلاعب هذه عن طريق خمس أساطير ، تشكل الإطار التضليلي الذي يوهم عقولنا بادعاء الحقيقة ، وتتمثل هذه الأساطير التي تتقدم الساحة الإعلامية ، بوصفها حقائق في : أسطورة الفردية والاختيار الشخصي ، وأسطورة الحياد ، وأسطورة الطبيعة الإنسانية الثابتة ، وأسطورة غياب الصراع الاجتماعي ، وأسطورة التعددية الإعلامية .

إنَّ الحيادية المزعومة التي توحي بها هذه المسلَّمة (أن دور الصحافة يحتم عليها أن تنقل مختلف وجهات النظر) ، تجعل من الصحافة وكأنها هيئة قضائية تستمع إلى جميع الأطراف في القضية من دون أن تنتصر لأي طرف قبل سماع وجهة نظره . ويبدو أن هذه الهيئة من الحياد بدرجة لا تسمح فيها حتى للأجهزة الأخرى التي

تعمل معها من نيابة ومحامين ومدعين أن يتدخلوا باستراتيجياتهم المشروعة عبر الاستنطاق أو التحقيق أوالمحاجة أو المساءلة أو الاعتراض في بيان تهافت طرف من الأطراف أو كشف استراتيجيته التي يوظف من خلالها التفكير الأعوج في تمرير ما يود تمريره من مغالطات أو مخاتلات أو استهواءات . وهذا ما جعل الحوار الصحفي الذي أجري معه والذي يدافع عنه منطق مقدمة هذا الخطاب ، يبدو أقرب إلى الحديث الصحفي منه إلى الحوار ، إذ إننا لا نجد في هذا الحوار إلا صوتاً واحدا مهيمناً على الحديث ومديراً له ، وهو صوت فليفل نفسه ، أما الصوت الآخر الذي كان من المفترض أن يمارس حقه في السؤال ، فلم يكن يسأل بقدر ما كان يلعب دور المساعد في تسهيل الانتقال من قضية إلى أخرى ومن موضوع إلى آخر . لم يظهر المحاوران في صورة الصحفي المشاكس الذي يجعل من السؤال أداة للملاحقة والمحاججة والاستقصاء واللعب والكشف والنقد والتوريط .

وقد أتاح غياب هذه الأداة لفليفل أن يكسب دور البطولة ، وتلك مفارقة عجيبة ، إذ إن البطولة في هذا النوع من المقابلات يكسبها المحاور الذي يأخذ دور المقتحِم ، لا دور المقتحَم ، إلا أن عدم قدرة المحاورين على الاقتحام أخرجهما من دور البطولة ومن ذاكرة الناس . لقد كان فليفل بطلاً بامتياز ، ولست أدري ، هل من وظيفة الصحافة أن تعطي بطولات مجانية للمتورطين في قضايا التعذيب؟!!!!

مساءلة الهزيمة

ولِيدعم حجاج هذا الخطاب من وجاهته ، فإنه يضع نتيجته في سياق مصالحة الماضي ومساءلة الهزيمة : «إن من الضرورة مصارحة الماضي لكي نتقدم إلى الأمام . وهذا رأي تجده في كل مكان ليس في جنوب أفريقيا وحسب ، وإنما لدينا المفكر محمد جابر الانصاري الذي أصدر كتابا لـ «مساءلة الهزيمة» . . . وما لم نسائل الوضع ونكتشف مسبباته فسنبقى في دوائر مغلقة لا نخرج منها ولا نتطور» .

في الوقت الذي لا نختلف فيه على ضرورة المصالحة مع الماضي ومساءلة الهزيمة ، يجب أن نحذر من أن يوقعنا هذا الاتفاق في شباك التفكير الأعوج ، فأحد شباك التفكير الأعوج هو تحويل العناوين الكبرى التي نتفق عليها إلى حاويات تتسع لكل شيء ، فيختلط كل ما يدخل في هذه الحاوية فلا نستطيع أن نميِّز بين ما يدخل في

مصالحة الماضي وبين ما يدخل في الخصام مع الماضي ، وبين ما يحل مشكلاتنا مع الماضي وبين ما يفاقم من هذه المشكلات .

لقد اتخذ هذا الخطاب من مصالحة الماضي ذريعة لتغييب الأسئلة الحقيقية المتعلقة بالمسألة التي يدافع عنها ، وغياب هذه الأسئلة هو الذي يعيق إجراء هذه المصالحة . ليست مصالحة الماضي ومسائلة الهزيمة تقتضي أن نسأل :

- لماذا انتصر فليفل على ضحاياه؟
- ما السياق الذي مكّن فليفل من لعب هذا الدور المحوري الهام في تاريخ البحرين؟
- لماذا إلى الآن لا يمكننا أن نسائل فليفل عبر أجهزتنا الدستورية؟
- لماذا تنهزم المؤسسات الدستورية أمام فليفل؟
- هل من التفكير المستقيم أن نجعل من عنوان مساءلة الهزيمة يافطة تتحدث عن حق فليفل بدلاً من أن تدينه؟
- هل إجراء مقابلة مع فليفل هي التي يمكن أن تفتح باب مصالحة الماضي أم فتح المجال أمام القضاء ليمارس دوره وذلك بإلغاء المرسوم٥٦ ؟
- هل من مساءلة الهزيمة أن تعطي لفليفل الحق في حرية الكلام عبر الصحافة وأن تسلب الضحية الحق في إدانة الفعل عبر القضاء؟
- هل من التفكير المستقيم أن ننشغل بحق فيلفل في الكلام أو عدم حقه ، بدلاً من أن ننشغل بحق الضحية في تمكين القضاء من أخذ حقه؟
- هل يمكن أن نصارح الماضي بالتهرب من هذه الأسئلة؟

النقض الأعوج

ما الفرق في حالة النفي أو النقض بين الاختلاف الحقيقي والاختلاف اللفظي؟ وكيف يمكن للتفكير الأعوج أن يوقعنا في شباكه حين يلتبس علينا هذا الفرق؟

للإجابة على هذا السؤال سأتخذ نموذجاً ، الجدل بين جمعيتي الوفاق والعمل من جهة ، والأيام من جهة أخرى ، حول كلمة التنصل التي استخدمها الصحفي هشام عدوان (بدهاء بارع) في التعبير عن تصريحات الجمعيتين حول مشاركة حسن مشيمع وعلي ربيعة في ندوة لندن حول مشروع الملك الإصلاحي .

الجدل كان يدور حول كلمة التنصل ، هل هي تعبر عن التصريحات التلفونية

لكل من الشيخ علي سلمان رئيس جمعية الوفاق ، والمهندس عبدالرحمن النعيمي رئيس جمعية العمل أم لا؟

ينفي البيان الذي أصدرته الجمعيتان فيما بعد نشر تصريحاتهما التلفونية في جريدة الأيام تحت عنوان التنصل ، أنهما تنصلا من طروحات حسن مشيمع وعلي ربيعة في ندوة لندن ، و(بيان) هشام عدوان في جريدة الأيام ، يدافع عن استخدامه لكلمة التنصل ، ويرى أن هذه الكلمة تعبر عن موقفهما أصدق تعبير .

الحجاج الذي أداره هشام عدوان في مدافعته عن كلمة التنصل ، يقوم على التالي :

«وكأنما يقول بيانهما : شاركنا ولم نشارك! نتبنى مواقف مشيمع وربيعة ولا نتبناها! البيان المشترك الذي ننشره هنا يقول الشيء وضده بشكل غريب واستثنائي ، بيان يقول ولا يقول شيئاً في الوقت ذاته!»

«فحين يحتج البيان على استخدام لفظة «تنصل التي وردت في عنوان الخبر قائلاً البيان أنها لا تتطابق مع مضمون تصريحاتهما ، يسارعان إلى التأكيد في الوقت ذاته أن مشيمع وربيعة شاركا بصفتهما الشخصية! كيف تكون مثل هذه الازدواجية مهضومة لا أحد يدري؟ الشيخ علي سلمان قال هاتفياً للأيام : «أن مشيمع في ندوة لندن يمثل نفسه ولا يمثل الوفاق . . . ماذا يمكن لأي كان أن يفهم من هذه التصريحات إلا أن الجمعيتين تتنصلان من آراء مشيمع وربيعة» .

«ليس لهما أن يحتجا على عنوان متروك لتقدير المحرر الصحفي لروايته الإخبارية ، فتلك شئون مهنية تقضي بايصال النتيجة النهائية للقصة الإخبارية للقارئ ليقرأ بعد ذلك التفاصيل داخل الخبر»

يمكننا أن نثير السؤالين التاليين على هذا الحجاج :

- هل البيان يقول الشيء وضده كما يقرر المحرر الصحفي أم أن الضد شيء آخر يقوله الصحفي وفق منطق مؤسسته؟
- هل العنوان متروك لتقدير المحرر الصحفي لروايته الإخبارية أم تقدير خطاب مؤسسته؟

سأحاول عبر هذين السؤالين أن أوضح كيف يلعب التفكير الأعوج في نقض(نفي) الأشياء عبر فعل التسمية نقضاً أعوج ، وكيف أن هذا النقض (النفي)

الأعوج يمكن أن يوقعنا في اختلاف لفظي غير حقيقي .

نحن هنا أمام مشكلة تسمية قررها محرر صحفي ، ونفي لهذه التسمية من الجهة التي وقع عليها فعل التسمية ، ونقض لهذا النفي من قبل الصحفي الذي أوقع هذه التسمية . فما المدلول الذي تحمله هذه التسمية؟ وكيف أوقعتنا في شباك التفكير الأعوج؟

في لسان العرب تحمل هذه التسمية المعنى التالي : «تنصل فلان من ذنبه أي تبرأ . والتنصل شبه التبرؤ من جناية أو ذنب . وتنصَّل الشيءَ : أخرجه . نصلت اللسعة والحُمة تنصل : خرج سَمُّها ، وزال أثرها» .

إن تسمية (التنصل) بوصفها فعل إيقاع تقوم به ذات (المحرر الصحفي) في مؤسسة تصنع رأياً ، تستلزم الدلالات التالية :

- التأثيم ، فأنت لا تتنصل من شيء لا ترى فيه ذنباً أو خطيئة أو أثماً .
- التبرؤ ، فأنت تتبرأ من هذا الإثم أو الذنب أو الخطيئة .
- النفي (النقض) التام لكل ما يتعلق بالشيء الذي تقع عليه تسمية التنصل ، وهي دلالة متضمنة في المعنى الثاني (التبرؤ) الذي يُعطي لفعل التنصل دلالات حافة مشحونة بالشعور بالذنب والخطيئة والحرج والتورط والرغبة في التخلص منه بأية طريقة ، وهذه الشحنات تجعل من النفي نفيا مضاعفا بتضاعف هذه الدلالات .وإذا ما وضعنا السياق السياسي الذي جرى فيه تداول هذا الفعل ، فإن التنصل سياق خطاب الجمعيتين يعني :
  - إحراج موقف العضوين المشاركين .
  - دعم الموقف الحكومي وإعلامه المنزعج من هذه الندوة .
  - إثارة الشارع الداعم لهذه المشاركة .
  - الوقوع في فخ الحملة الإعلامية الحكومية التي عملت على بناء سياق تأثيمي لهذه المشاركة .

إن هذه الدلالة المركبة للنفي ، تدفعنا للتساؤل : هل تصريحات جمعيتي الوفاق والعمل ، كانت تعطي هذه الدلالة المركبة لنفيهما؟ أي هل هما تنصلا ، كما تقدر رواية الصحفي؟ إن هذا السؤال يدفعنا للتساؤل عن شروط النفي ، لنرى إن كانت دلالات نفي فعل التنصل المركبة تنطبق على تصريحاتهما أم لا .

شروط النفي

إن للنفي شروطا منطقية ولغوية ودلالية وتداولية ، وحين يتم الإخلال بهذه الشروط يقع نفينا في شباك التفكير الأعوج الذي يحيل اختلافنا من معناه الحقيقي إلى معناه اللفظي . ولمعرفة هذه الشروط ، سنقف على نص أورده ابن حزم في كتابه تقريب المنطق الذي كان معنياً بالدرجة الأولى بكشف حيل التشغيب (التفكير الأعوج) التي تحول بيننا وبين فهم حقيقة الأشياء والخطاب وفهم بعضنا . وهو في هذا الكتاب يعيد كتابة المنطق الأرسطي وفق سياق اللغة العربية وعلومها ، وقد أولى فيه عناية كبيرة بشروط الجدل والاختلاف . وتأتي عنايته بشروط النقض (النفي) في هذا السياق . فما هي هذه الشروط؟

يقول ابن حزم : «وإذا أردت نفي ما أوجبه خصمك نفياً تاماً صحيحاً فلا بد لك من أنك إنما تريد نقض بعضه أو نقض كله ، فإن أردت نقض بعضه فبيِّن ذلك ، وإن أردت نقض كله فلا بدَّ أن يجمع كلامك ثمانية شروط وإلا فليس نقضاً تاماً :

أحدها : أن يكون الموضوع فيما أوجب هو فيما نفيت أنت واحداً ، فإن كانا اثنين وقع الشغب ، وذلك مثل قول القائل : الموجود محدث ، فيقول الآخر : الموجود ليس محدثاً ، فهذا فساد في بنية الكلام ، وليس أحد الكلامين نقضاً للآخر ، لأن الباري عزَّ وجل موجود ، وليس محدثاً ، والعالم موجود وهو محدث ، ونحو ذلك عرض لأصحابنا من أهل السنة والمعتزلة ، فإنهم أكثروا التنازع والخوض حتى كفَّر بعضهم بعضاً ، فقالت المعتزلة :القرآن مخلوق ، وهم يعنون العبارة المسموعة ، وقال أصحابنا : القرآن لا مخلوق ، وهم يعنون علم الباري عزَّ وجل .

والثاني : أن يكون المحمول الذي أوجب أحدهما هو المحمول الذي نفى الآخر لا غيره أصلاً . وذلك مثل قول القائل قال زيد عالم ، فقال مخالفه : زيد ليس بعالم ، فإن عنى أحدهما عالماً بالنحو ، وعنى الآخر عالماً بالفقه لم تتناقض قضيتاهما .

والثالث : أن يكون الجزء الذي فيه استقر الحكم من الموضوع واحداً في كلتا القضيتين لا غيره كقائل قال : زيد أسود ، يريد أسود الشعر ، فيقول الآخر : زيد ليس بأسود ، يريد اللون أو العين .

والرابع : أن يكون الجزء من المحمول في القضيتين واحداً لا متغايراً كقائل قال : زيد ضعيف ، فيقول الآخر : زيد ليس بضعيف ، يريد أحدهما ضعف الجسم بالبنية الكلية ، والآخر نفي الجسم بالمرض الذي هو جزء من أجزاء الضعف .

والخامس : أن يكون الزمان الذي أثبت فيه أحدهما ما أثبت هو الزمان الذي نفى فيه الآخر ما أثبت هذا لا غيره ، كقائل قال : زيد كاتب - أي قد كتب ويكتب فيقول الآخر : زيد ليس كاتباً ، أي ليس الآن يكتب .

والسادس : أن يكون الحال التي أثبت فيها أحدهما ما أثبت ، هي الحال التي نفى فيها الآخر ما أثبت هذا لا غيرها ، كقائل قال : الطفل فارس ، يريد الإمكان والاحتمال في البنية ، فيقول الآخر : الطفل ليس بفارس يريد الفعل في حال الطفولة .

والسابع : أن تكون إضافة الشيء الذي أثبت هو وإضافة الشيء الذي نفى خصمه إلى شيء واحد لا شيئين ، كقائل قال : زيد عبد ، فيقول الآخر : زيد ليس عبداً ، يريد أحدهما لله عزَّ وجل ، ويريد الآخر نفي أنه متملك لإنسان ، ونحو قولك : السيف يقطع ، فيقول خصمك : السيف ليس يقطع ، أردت اللحم ، وأراد هذا الحجارة .

والثامن : أن تكون القضيتان مستويتين في الجوهر أو في العرض ، لا مختلفتين ، كقائل قال : زيد ينتقل ، فقال خصمه : زيد لا ينتقل ، وهما يخبران جميعا عن رجل قاعد في سفينة تسير ، فهو ينتقل بالعرض ، أي بنقل السفينة إياه ، وهو غير منتقل بذاته بل هو ساكن»[1] .

وفق هذه الشروط ، نحن حين ننفي ، ننفي وجهاً من وجوه الشيء المتعددة ، لا كل وجوه الشيء ، إلا حين يحمل نفينا علامات أو أدلة تنص على ذلك ، ومتى ما تم إغفال وجه النفي أو تم التلاعب بتحويل الوجه إلى وجه آخر أو وجوه أخرى ، وقعنا في شباك التفكير الأعوج . كما هو الأمر في نموذج التنصل الذي يحمل دلالة مركبة ، تفيد في السياق الذي جاءت فيه ، التبرؤ من كل وجوه الندوة (وجه الشخصيات ،

(١) ابن حزم ، رسائل ابن حزم ، رسالة التقريب ؛ تحقيق إحسان عباس ، ص٢٠٠ .

وجه المشاركة، وجه الدعم المعنوي، وجه الاتفاق مع القضايا المطروحة، وجه التصريحات، وجه التمثيل الرسمي) . في حين أن تصريحات رئيسي الجمعيتين، كما رواها الصحفي تحت عنوان التنصل، تفيد نفي التمثيل الرسمي فقط، إلا أنه أخذ يوسع من دلالة هذا النفي ليجعلها بمثابة الحاوية التي تتسع لكل ما يتعلق بوجوه الندوة . وذلك من أجل أن يتسق هذا النفي مع سياسة المؤسسة الإعلامية في بناء سياق تأثيمي تجاه المشاركة في هذه الندوة وما تعلق بها .

هكذا وقعنا في اختلاف لفظي، سببه الإخلال بشروط النفي، وهو إخلال تحركه صراعات سياسية وإرادات إعلامية . وبسبب هذا الإخلال الذي لعبت به تسمية (التنصل) بمدلولها المنطقي (النفي بوجوه المتعددة) وبشحناتها الحافة (التأثيم والتبرؤ من الذنب) وقعنا في شباك التفكير الأعوج .

مجازات السم
تغيير المناهج وتجرّع سم الشوكران

السم والاعتراف

«كل اعتراف لا يُولِّد معرفة جديدة لا يكون إلا شكلاً آخر للهروب من أنفسنا ، ومن المواجهة والمجابهة ومن العمل والتخطيط» .

أدونيس

يحمل السم طاقة مجازية ، وربما تفوق طاقته المجازية طاقته الحقيقية في الفتك والتدمير ، وهي طاقة قادرة على الفتك بأية فكرة أو شخص أو مشروع أو نقد أو حجاج أو اختلاف . وبهذه الطاقة المجازية المركبة (إذ إنها لا تحمل دلالة واحدة ، وإنما مجموعة من الدلالات) غدا مصطلحاً يعبِّر عن استراتيجية خطابية تعرف بـ(تسميم البئر) .

يُعدّ «تسميم البئر» هجوماً على عاطفة المرء لا عقله ، القصد منه تحييد براهين الخصم [حججه] من خلال إثارة عدوانية الجمهور على سمة شخصية معينة ترتبط ، ربما ، بالقضية المطروحة . ويعدّ هذا النوع كشفاً واضحاً للانحياز .

يتضمَّن هذا النوع من «الاستدلال» في الحجاج محاولة إبطال مصداقية ما قد يدَّعيه الشخص لاحقاً من خلال تقديم معلومات غير مرغوبة عن الشخص . وينطوي هذا «البرهان» على الشكل الآتي :

- تقديم معلومات غير مرغوبة (سواء أكانت صادقة أم خاطئة) عن الشخص (أ) .
- ولهذا السبب تكون أية معلومات يدعيها الشخص (أ) كاذبة .

يبدو هذا النوع من «الاستدلال» مغلوطاً ، فالشخص الذي يقوم بمثل هذه المهمة

يأمل في أن تعمد المعلومات غير المرغوبة إلى دفع المستمعين إلى الانحياز ضد الشخص المعنيّ، وبذا سيرفضون أية مزاعم يدلو بها لاحقاً. ومع ذلك، فإنه قلّما يُعدّ تقديم معلومات غير مرغوبة عن شخص ما (ولو كانت صادقة) دليلاً ضد مزاعمه. ويتضح ذلك تماماً حينما يعدّ «تسميم البئر» شكلاً من أشكال التوجُّه نحو عاطفة المرء لا عقله، والذي يكون فيه الهجوم سابقاً على ما سيدَّعيه الشخص.

في قصة ملك المغرب وحكمائه وسيلة إقناعية تعتمد استراتيجية تسميم الخطاب، وهي لم تكتف بممارسة هذه الاستراتيجية بمفهومها العام، بل وجدت في (السم) نفسه مجازاً يعطي لهذه الاستراتيجية فاعلية إقناعية أقوى في الهجوم على فكرة (تعليم الإناث) ولم تكتف بذلك، بل اختارت سم الأفعى لما تحمله من دلالات الخطورة والرعب والتلوُّن والمراوغة وسرعة التعلم، كما تشي بذلك مقولة ديوجانس الذكورية: «إن المرأة تُلَقَّن الشر من المرأة، كما أن الأفعى تأخذ السم من الأصَلَة».

لقد ضاعف الحكماء(وهم حكماء فعلاً بقدراتهم على التنبيه على خطورة السم الحقيقي والمجازي، فالحكيم طبيب للروح والجسد، يعالج من السموم التي تصيبهما ويقي منها) من فاعلية استراتيجية (تسميم البئر) الإقناعية ثلاث مرات، مرة باستخدام الاستراتيجية نفسها التي تخاطب عاطفة المحاور وهواجسه ومخاوفه ومناطق هشاشته، ومرة باستخدام اسم السم نفسه في سياق تداوله الأثير في ثقافتنا وهو سياق (دس السم في العسل والتعليم هنا هو العسل)، ومرة ثالثة بإضافته إلى الأفعى نفسها.

هذا الحضور المكثف يجعل من السم مجازاً مركباً، أي خطاباً مجازياً مركباً تركيباً يحميه من الاختراق أو الانهزام، لذلك انتهت قصة ملك المغرب مع حكمائه، من دون أن تروي القصة ردّ الملك على خطاب الحكيم المُسمِّم، فالحماية الذاتية التي يتوفر عليها هذا الخطاب تجعل منه قاتلاً ومُفحِماً ومُسكِتاً ومُبكِّتاً.

السم الذي لا يقتل يشل أو يضعف أو يسقم، والخطاب المحاصر بالسم خطاب يتحرَّك تحت مظلة الخوف والتهديد، لذلك لا يمكنه أن يقول الحقيقة، ولا يملك القدرة على أن يبوح باعتراف حقيقي، ينتج معرفة جديدة كما يقول أدونيس. فالتسميمات وأشباحها تترصَّده وتتعقَّبه وتطارده.

لن نقول الحقيقة (ليست المطلقة فهي ملك للسم وحده ولكن الحقيقة التي نراها) ولن نعترف اعترافاً حقيقياً إلا حين نتجرع السم كما فعل سقراط ، شرب السم الشوكران ، فصارت حقيقته حرَّة من غير رقيب يتعقَّبها أو يترصَّدها أو يتسلَّط عليها . لم يكن سم سقراط كأساً ولا جرعةً ، بل كان خوفاً يحول بين المرء وبين ما يهجس بقوله .

وكأن روسو كان يتمثل سقراط حين سجل (اعترافاته) مفوِّتاً الفرصة على التسميمات أن تحاصره وتتعقَّبه . لقد أبطل سقراط وروسو سموم الكهنة والسياسيين وكل من يتاجر بالسم .

في ضوء هذه المقدمة ، يمكننا أن نتساءل : هل ما نقوله عن مناهجنا ينطلق من اعتراف حقيقي أم هو شكل آخر للهروب من أنفسنا؟ أي هل هو شربة من كأس الشوكران أم كأس الخمرة؟

الفرضية التي تنطلق منها هذه الورقة ، يمكن صياغتها على النحو التالي : خطاب تغيير المناهج لا ينطلق من اعتراف حقيقي ، فسياقه محكوم بلحظة سياسية عابرة لكنها مؤثرة ، ومحكوم بتسميمات خطابية مستقرة في ثقافتنا .

ولتأخذ هذه الفرضية طريقها إلى الاستدلال والدفاع والإثبات ، سنبدأ بهذه الجرعة من التساؤلات المنشطة المتفرعة عن سؤال الفرضية الأساسي .

تساؤلات منشطة

كيف يفهم خطابنا الرسمي العربي (خطاب المؤسسات السياسية والتربوية) موضوع تغيير المناهج؟

كيف يمكن مواجهة تسميمات الخطابات المتجاذبة حول الموقف من تغيير المناهج بجرأة سقراطية؟

هل يمكنك أن تشكِّل موقفاً نقدياً من تغيير المناهج دون أن تكون أمريكوياً ولا سلفياً ولا قوموياً ولا إسلاموياً؟

هل تغيير الناهج هو مسألة حذف؟

أليس ما يحذف ، يستفز الذاكرة الجماعية لتعيد تثبيته بشكل مؤسطر ومؤدلج بصورة مضاعفة؟

هل ما يحذف من المناهج يحذف من الخطاب الثقافي؟

هل «إدخال الكثير من المفاهيم، مثل التسامح، واحترام الرأي الآخر، وتقدير الشعوب والأديان» في المقررات الجديدة، يعني إعادة تمثيل هذه المقررات(بما هي نصوص لخطاب المؤسسة التربوية وثقافتها) للعالم وعلاقاته وأناسه وطريقة فهمه؟

ضمن سياق أي حدث تأتي دعوات المراجعة (التطوير والتغيير والحذف) للمناهج؟

لماذا التغيير منصب على المناهج وليس على طرق التدريس ولا تقنياته ولا نظامه؟

هل التغيير تحت مظلات الضغوطات السياسية ومتطلباتها الآنية تغيير تحكمه الرغبة أم الجودة؟

هل التربية متمثلة في مناهجها مجموعة من المضامين أم مجموعة من الآليات؟

هل يصدر خطاب التغيير من مؤسسات السياسة أم مؤسسات الثقافة؟

سأحاول أن أجعل هذه الدراسة إجابة تستبطن في داخلها مضامين هذه الأسئلة المنشطة، وذلك بقراءة نماذج من خطابات المؤسسات المعنية بموضوع هذا التغيير.

إعادة كتابة المناهج

«قال وزير التربية الكويتي رشيد الحمد: إن الكويت شكلت لجاناً خاصة لإعادة كتابة الكتب المدرسية بهدف إزالة كل ما من شأنه أن «يدعم الإرهاب أو التطرف»[(١)].

لولا الخشية من أن (إعادة كتابة الكتب المدرسية) لا تحمل دلالات مفهوم إعادة الكتابة في استخداماته النقدية والفلسفية الحديثة التي تحيل إلى مفاهيم التمثيل وإساءة التمثيل والأفق وكسر الأفق والفهم والتلقي، وهي مفاهيم تجعل من الكتابة وإعادة لكتابة مسألة تتجاوز الفهم البسيط للكتابة والإعادة والذات والخطاب والحدث. وهو الفهم الذي تصدر عنه تربيتنا ومناهجها والمشتغلون فيها. أقول لولا

(١) www.islamonline.net، ٢٧ ديسمبر ٢٠٠٣.

هذه الخشية لقلت إن هذا المفهوم (إعادة كتابة الكتب المدرسية) من بين المفاهيم المستخدمة ، أغناها دلالة وخصوبة ، وذلك لما تنطوي عليه مفرداته من تركيب دلالي يستمدُّه من الدراسات الفلسفية والنقدية الحديثة ، وهو بهذا التركيب يتيح التفكير في قضايا التربية بإمكانات غير مسبوقة ، إلا أن سياق استخدامه في الخطاب الرسمي لم يتجاوز ما يُسمَّى مجازاً بالعملات الزائفة فـ«استعمال الكلمات خالية من المحتوى المفاهيمي مع التظاهر أنها ذات مفهوم ، يشبه زيادة مقدار النقود المتداولة ، مع عدم وجود أي زيادة في الإنتاج الإجمالي للمجتمع»(١) .

وما يؤكِّد أن هذه الإعادة تشبه العملة الزائفة التي تجعل من إعادة كتابة المناهج أشبه شيء بما يسمِّيه الفلاسفة بالعود الأبدي العقيم ، هو استعارة «الإزالة» المستخدم في التعبير عن مفهوم هذه الإعادة . فهذه الاستعارة تنطلق من تصوُّر يرى مدعمات الإرهاب أشياء محدَّدة وواضحة ، يمكن الإمساك بها وإزالتها بقذفها في سلة المحذوفات . وهي مهمة تليق فعلاً بلجان العمل الوزارية التي تُشكَّل بقررات سريعة للتخلص من الأشياء الفاقعة التي لم يعد مرغوباً بها ، ولكن هذه اللجان لا يمكنها أن ترى الأشياء التي هي ليست أشياء مُشيَّأة . الاستعارة الأخرى المتواطئة مع هذه الاستعارة في عملية تزييف مفهوم الإعادة هي استعارة «الحذف» ورديفتها استعارة «الإضافة» .

تخلق استعارة «الإزالة» وما يعاضدها من استعارة الحذف والتخلُّص وتلافي الشبهات والإضافة ، خطاباً تمويهياً ، لا ينتج معرفة جديدة ، لأنه لا يقوم على اعتراف حقيقي . وهذا ما تؤكده تصريحات (بالمعنى السياسي واللغوي لكلمة تصريح) الخطاب الرسمي .

ولعل تصريحات الخطاب الكويتي الرسمي تمثل نموذجاً صارخاً لهذا الخطاب التمويهي الذي لا ينتج معرفة جديدة بواقعه ، لأنه لا يقدِّم اعترافاً حقيقياً كما تصرح بذلك استعاراته ومجازاته . والخطابات الزائفة مثل الأيديولوجيات الزائفة تغرق السوق بعملات زائفة (مفاهيم وكلمات وشعارات وأسئلة ومشكلات وقضايا) فتحدث تضخماً يعيق الحركة ، والأمر يبدو في سوق التربية والثقافة أكثر فداحة ،

---

(١) عالم المعرفة ، اللغة والاقتصاد ، ص٣١ .

لأنها تعيق حركة العقل حين يفكِّر من أجل أن يفهم أزمته لإيجاد مخارج حقيقية لها .

لنرَ ، كيف تعمل هذه المجازات في هذا الخطاب التمويهي «ما نقدِّمه من آيات قرآنية وأحاديث وقطع أدبية وغيرها يجب ألا تؤدي بالنشء إلى أن يفكِّر تفكيراً متعصباً يؤدي إلى أخذ مبادرات عدوانية أو أن ينمي فيه كره الناس والشعوب والأديان . هذه الجوانب إن كانت موجودة (في المناهج) فيجب التخلص منها»[(١)] .

تكشف استعارة التخلُّص حين نقرأها تزامنياً مع استعارة الإزالة والحذف عن طبيعة فهم عملية تغيير المناهج ، وعن الدوافع التي تحرِّكها ، فهي لا تتجاوز أن تكون حملات تفتيش وتنظيف ، تصطاد مقتطفات من نصوص غير مرغوب فيها ، بغرض تلافي الشبهات «المناهج (قبل التغيير) لا تدعو إلى التطرف ، وقد يفهم بعض الشباب الشيء في غير موضعه ، لكن لدي قناعة بأن مناهجنا منذ زمن طويل معتدلة غير أنه في ظل الأوضاع والمتغيرات لا بد من النظر في المناهج لمواكبة المستجدات وحتى نتلافى الشبهات»[(٢)] .

وتلافي الشبهات لا يمكنه أن يكون دافعاً حقيقياً يشعر صاحبه بمسؤولية التغيير وأهميته ويكشف له عن طبيعته ، إنَّ أقصى ما يمكن أن ينتجه هذا الدافع هو عمليات تقصيص مبتسرة ، تخفي حقيقة المشكلة باستخدام مجازات مراوغة وتصريحات تقوم على النفي «المناهج (قبل التغيير) لا تدعو إلى التطرف» لتخلي مسؤولية المناهج عما يحدث في المجتمع من صراعات واحترابات وأفعال .

لذلك لا عجب أن يصرِّح هذا الخطاب بلغة البيانات السياسية «لم نعثر على أي نص يدعو إلى التطرف الديني أو إلى العنف أو يشجع فكر الإرهاب . إن وزارة التربية كانت على ثقة دوماً بأن مناهج التعليم في الكويت لا يمكن أن تكون عنصراً في الفكر المتطرف ، وأن تشكيل فرق لمراجعتها ، جاء بعدما طرحت تساؤلات في الساحة الكويتية عما إذا كان ممكناً لبعض ما يدرس في المدارس أن تكون له علاقة بأطروحات

---

(١) www.islamonline.net ، ٢٧ ديسمبر ٢٠٠٣ .

(٢) حمود السعدون ، الحياة ، ٧ أكتوبر ٢٠٠٤ .

الجماعات المتطرفة ، فقمنا بالمراجعة من باب قوله تعالى : ولكن ليطمئن قلبي»[(١)] .

هل يمكن لهذه الذرائعيات والتبريرات أن تنتج معرفة جديدة ، وهي لا تتوفَّر على قدر من الاعتراف؟!!

مشكلة هذه التصريحات أنها تنتمي إلى خطاب ، يفهم الإرهاب في المنهج ، فهماً يجعل منه شيئاً يشبه أسلحة الدمار الشامل ، أي أنها تفهمه وكأنه شيئاً مادياً له حيِّز وحدود يمكن الإمساك بها للتخلص منها وإزالتها ، من أجل إبعاد أي شبهة أو تهمة . وكأن بُنية خطاب المناهج لا تختلف عن بُنية أسلحة الدمار الشامل في وجودها الحسي المادي ، وهذا ما جعل اللغة المستخدمة في الحديث عن موضوع المناهج وموضوع الأسلحة واحدة حتى في مجازاتها وصورها ومفرداتها وحجاجها .

هكذا يتمُّ فهم تغيير المناهج بوصفها عملية إزالة وحذف ، وهي أشبه شيء بكنس ما لا يرغب فيه ، وهذا الفهم المبتسر ينتجه سياق هذا الخطاب المحكوم بالحدث السياسي المباشر الذي يحيل إلى كل ما يتعلق بالوضع العالمي ، وهو خطاب يستجيب إلى متطلبات التكيُّف مع النظام السياسي العالمي الذي تتحكَّم فيه القوة الأمريكية السياسية والعسكرية (وليس أمريكا) إذ مجاز الكناية هنا مهم الالتفات له ، فحين نتحدَّث عن أمريكا ننطلق من سياق مختلف عن السياق الذي نتحدَّث فيه عن القوة الأمريكية السياسية والعسكرية .

مجاز الحذف والإدخال

لقد رأينا كيف يتمثل الخطاب الرسمي مفهوم تغيير المناهج - من خلال تحليل مجموعة من مجازات قوله- بوصفه عملية حذف وتخلص غايتها رفع الشبهة وتجنب الحرج ، وفي مقابل عملية الحذف هذه (أي حذف بعض محتويات المنهج المحرجة سياسياً) هناك عملية الإدخال ، وهي أشبه شيء بالإقحام ، لكننا نستخدم المصطلح الذي يستخدمه الخطاب الرسمي . وهذه العملية تتعلق بالمفاهيم التي أخذت لها رواجاً إيجابياً في محيط التداول الإعلامي مثل : التسامح وحقوق الإنسان والتعددية .

---

(١) حمود السعدون ، الحياة ، ٧ أكتوبر ٢٠٠٤ .

لا يمكننا أن نجادل في أهمية هذه المفاهيم ، ولكن في الوقت نفسه لا يمكننا أن نثق في عمليات تمثلها في خطابنا المؤسسي خصوصاً ، وأنها تأتي في سياق سياسي ضاغط ، يجرِّد الأشياء من معانيها ويحيلها إلى عملات زائفة ، لا يمكنها أن تمكِّننا من تصريف واقعنا أو رؤيتنا للأشياء تصريفاً يتيح لنا أن ننتج معرفة جديدة ، لذلك يحق لنا أن نتساءل :

هل «إدخال الكثير من المفاهيم ، مثل التسامح ، واحترام الرأي الآخر ، وتقدير الشعوب والأديان» في المقرَّرات الجديدة ، يعني إعادة تمثيل هذه المقرَّرات (بما هي نصوص لخطاب المؤسسة التربوية وثقافتها المتمركزة) للعالم وعلاقاته وأناسه وطريقة فهمه؟ أي ألا تغدو هذه المفاهيم عملات زائفة كما يشي بذلك سياق توظيفها السياسي؟

إنَّ مجاز الإدخال (أي إدخال هذه المفاهيم) المحفوف بتبريرات التلاؤم والتكيُّف مع المستجدات الدولية ، قد يخلق مزاحمة بسبب المجاورة ، تزيح بعضاً من تشنجات آليات تمثلنا الأحادية للأشياء ، وقد تخفف منها عمليات الحذف أو (التخلُّص حسب تعبير وزير التربية الكويتي) ، لكنه لا يمكن أن يعيد طريقة تمثيل المقررات(المناهج) للعالم . بل إنَّ عملية الحذف والإدخال ستخلق مشكلة معرفية وثقافية واجتماعية تضاعف من أزمة تلقينا لأي عملية تغيير حتى لو كانت من الداخل (رغم ما في هذا المفهوم من مراوغة) فالتغيير يحكمه تأطير ذهني في ثقافتنا يربطه بالتهديد والضياع والتآمر والسلب .

إنَّ «التأطير» الثقافي الذي نتمثل من خلاله الأشياء ونتصوَّرها ونحكم عليها ونفهمها ونقيِّمها ونحدِّد موقفنا منها ، يصيغ موقفنا مما يحدث من عمليات تغيير في مناهجنا ، فيحدِّد طريقة تلقينا لها ويفسِّر معناها ويحكم عليها .

ويبدو هذا منسجماً مع الدراسات الأميركية التي تقول أن تسعة أعشار المعرفة والقيم والمهارات تُكتسب خارج أسوار المدرسة ، أي أنَّ ما يُكتسب خارج أسوار المدرسة (ثقافة المجتمع) يصيغ ، ولو بالغلبة الكمية ، ما يُكتسب داخلها . وهذا ما يدعونا إلى التساؤل : هل ما يُحذف من المناهج يُحذف من الخطاب الثقافي؟ أي هل ما يُحذف من ١٠٪ يُحذف من ٩٠٪؟

بالطبع لا ، و(اللا) تعني هنا أنَّ ما نحذفه من مناهجنا من نصوص يحرِّض

ظاهرها على الإرهاب والعنف ونبذ الآخر ، لا يُحذف من الثقافة التي يعيش فيها الطالب خارج أسوار المدرسة ، أو لنقل بمعنى أدق خارج أغلفة الكتب المدرسية ، ففي داخل أسوار المدرسة وخارج أغلفة الكتب ثقافة لا يمكن ملاحقتها ، ولا تطالها عمليات الحذف والتخلُّص ، والأخطر من ذلك ، إنَّ ما يُحذف تتمثله ذاكرة الخطاب الاجتماعي بوصفه الحق والحقيقة المضطهدة والمظلومة التي يجب الاحتفاء بها والعمل على إحيائها .

هكذا يتمّ تقديس ما يُحذف ، واستهجان ما يدخل ، وبحكم هذه المعادلة تتشكّل حساسية خطاباتنا التي هي ليست مجموعة نصوص ولا مضامين ولا أقوال ، يمكن حذفها أو التخلُّص منها ، بل هي آليات بها تتمّ صياغة القول والخطاب والإحساس والرؤية والحكم . وتلك هي الآليات التي لا يطالها التغيير لفرط لطافة خفائها وصعوبة الإمساك بها من قِبَل لجان التفتيش التي شكّلتها وزارات التربية للتأكُّد من خلو المناهج من الإرهاب!!!!

دعونا نقرأ بعضاً من هذه الخطابات التي تمثل هذه الحساسية في نماذجها الأكثر تداولاً وتقبلاً في ثقافاتنا .

المهمة المقدسة

جاء في خطاب الأزهر حول موقفه من الدعوة إلى تغيير المناهج «نفى الأزهر قيامه بحذف أي نصوص قرآنية تتعلق باليهود وموضوعات الجهاد ، أو بإجراء أي تعديل في مواد ومناهج الشريعة الإسلامية التي يتم تدريسها في المؤسسات التعليمية التابعة للأزهر لتتناسب مع متطلبات التطورات السياسية المختلفة والتزامات مصر الخارجية .

جاء فيه أن كافة المواد الشرعية التي يتم تدريسها لطلاب المعاهد الأزهرية لها خصوصيتها وهويتها وطبيعتها المعروفة ، ويتم تدريسها من خلال كتب التراث التي تعتبر من الركائز والثوابت التي يسعى الأزهر جاهداً للحفاظ عليها كأساس لسياسته التعليمية . بالإضافة إلى أن الأزهر بهيئاته يعتبر مرفقا قوميا مستقلا يضع من السياسات التعليمية ما يتمشى مع أصالته وخصوصية الدراسة بمعاهده دون خضوعه لأي مؤثرات ، ويؤدي دوره داخل مصر وخارجها بدعم من الدولة التي تقدر له

توجيهاته وتحرص دائما على تعزيزها .

إن الادعاء بحذف موضوعات الجهاد من المناهج الدراسية المقررة لا أساس له على الإطلاق ؛ حيث إن موضوع الجهاد من الموضوعات ذات الصلة الوثيقة بالعلوم الشرعية التي يتم تدريسها من خلال كتب التراث .

إن عملية تطوير المناهج الأزهرية من الأمور التي لا يتحدث فيها إلا أهل الأزهر ، وأن الأزهر لا وصاية عليه من أحد ، وأن أي تطوير يحدث داخل الأزهر لا يمس بأي حال من الأحوال مفاهيم العقيدة والشريعة ، وإنما يكون لإضافة جديدة تجعل الطالب الأزهري على دراية بعصره»[(١)] .

خطاب الأزهر مدفوع بهذه الحساسية التي ترى في مقاومة التغيير موقفاً جهادياً يعبِّر عن استقلال وأصالة ووفاء وإخلاص . ولكي يعطي لموقفه زخماً عاطفياً وانفعالياً ، وجد في تأكيد رفضه للحذف مناغاة لحساسية تقديس المحذوف ، لذلك راح يؤكِّد تمسُّكه المفرط بكل كلِّه وعدم استعداده لحذف أي سطر من هذا «الكل» .

ربما نجد في هذا الموقف ما يستحق الثناء والإشادة ، لأنه يأتي في سياق مقاومة الإكراه الأمريكي ، لكن الخطورة تكمن في أننا ننسى أن هذا السياق هو القشرة الظاهرة ، وأن السياق الأكثر صلابة يمليه موقف معرفي من التغيير ، تناسيناه في لحظة تضامن سياسية ، وهذا التناسي هو أحد أشكال عدم اعترافنا الحقيقي ، وأحد أسباب عدم إنتاجنا معرفة جديدة ، وهروبنا المعتاد من أنفسنا .

هكذا حين يطرح سؤال التغيير ، يتم تسميمه بتقديس ما سيحذف واستهجان ما سيدخل ، وتبقى الآليات التي بها نستهجن وبها نقدِّس والتي هي خطابنا ، لا يطالها الحذف أو تدخلها الإضافة . لذلك لم يكن خطاب الأزهر يتحدَّث عن هذا الخطاب (أي الخطاب بما هو آليات الرفض والقبول) بل إنه لم يكن يراه .

لا شيء يُحذف ، ومن العبث أن ننشغل بالدفاع عن محذوفات وهمية ، لكن كل شيء يعاد تركيبه . والمعركة الحقيقية هنا حيث التركيب يتطلب منا قدرة على التصرُّف بكل الأشياء . أما تحدِّي مقاومة الحذف وإشعال مقاومة مقدَّسة حوله ، فهي عملية تنسينا مهمة التركيب التي هي نقيض مهمة التقديس .

---

(١) الأزهر ينفي حذف «الجهاد» بمناهج التعليم ، www.islamonline.net ، ٢٩ يناير ٢٠٠٣ .

وضمن هذه المهمة المقدّسة يندرج هذا الخطاب «ومع التغريب جاء هدف العلمنة ونزع الإسلام بأشكاله من الكتب المدرسية العراقية بحجة محاربة الطائفية رغم أنه لا يوجد في العراق سوى الإسلام ، وكان التركيز الأمريكي على التعليم مثيرًا للتساؤل ؛ لأنه أتى في أولوية تفوق اهتمامهم بالبترول رغم الحديث الكثير عن البترول باعتباره الهدف الأمريكي الأسمى من الغزو والاحتلال ، والواقع أن الحرب الحقيقية على العراق كانت حرباً ضد العقول والضمائر ، وضد الإسلام قبل كل شيء ، ولهذا الهدف كانت الأولوية المعطاة لمسألة التعليم والفكر .

وسمعنا من العلمانيين أصحاب أمريكا من يعلن بكل فخر أن التعليم هو مشروعه النهضوي للأمة ، وكان في ذلك يعني كلمة واحدة هي فقط علمنة وتغريب الأمة ، ومحصلة هذا الأمر كله هو أن الحرب على الإسلام أصبحت تدور الآن على ساحة التعليم باعتباره مجال صنع العقول والضمائر للأجيال القادمة ، وقد انتقلت من ساحة السياسة»(١) .

هل صحيح أنه لا يوجد في العراق سوى الإسلام؟!!

كيف يمكن أن تتجنّب تسميم هذا الخطاب لبئرك التي لا علاقة لها بآبار البترول التي تضعها القوات والشركات الأميركية ضمن أولوياتها؟ كيف يمكننا أن نقدّم اعترافاً حقيقياً وسمُّ هذا الخطاب يتهدّدنا ، ويتهدّد آبارنا؟!!

إنَّ استنفار هذا الخطاب باسم الأمة وحماية عقولها ، يضع كل الآبار (مهما كانت نقاوتها وصفاؤها وصدقها وأصالتها و . .و . .و) تحت رحمة جنون مهمته المقدّسة ، التي لا يمكن أن يحول بينه وبين حرقها شيء .

إنَّ هذه الحساسية المحكومة بغضبة الحرق ، لا يمكنها أن ترى في عقول الأمة غير مخازن تعبئة تفجّرها في وجه الأمة نفسها . وتلك مهمة دونها سُم الشوكران الزعاف .

---

(١) محمد يحيى ، الحرب الأمريكية على ساحة التعليم ، islamonline.net ، ٢٦ اكتوبر ٢٠٠٣ .

مجازات الدرَّة المصونة

تعمل شبكات الأنظمة الدلالية لأية ثقافة ، من خلال المجازات والاستعارات ، فبهذه المجازات تُبَنْيِنُ الثقافات الإنسانية أنظمتها الدلالية وتَتَبَنْيِنُ هي نفسها بها[1] .

شبكات الأنظمة الدلالية ، شبكات تأويل تتيح للذات فهم العالم وكائناته وعلاقاته وفق شروطها وإمكاناتها . ولتستطيع هذه الذات الخروج على هيمنتها ، لا بدَّ لها أن تُخضع هذه الشبكات لقراءتها ونقدها - أي أن تجعلها موضوعاً قابلاً للسرد والفحص ، وبهذا يكون الإنسان شاهداً على ما رأى وعاش ، وهذا ما تحاول هذه المقالة فعله ، إخضاع شبكات معناها التي شكّلت رؤيتها للمرأة للسرد والنقد ، والحكاية إذا تمَّ سردها أصبحت موضوعاً قابلاً للقراءة ، فالسرد بناء حكاية بتشييد شبكات علاقات بين مجموعة من العناصر والذوات .

بعبارة أكثر وضوحاً يمكن القول إنَّ : تمثلات ذاتي للمرأة صنعتها شبكات المعنى في ثقافتي ، ولأتمكن من الخروج على فعل هذه الشبكات في بناء مفهومي للمرأة لا بدَّ أن أجعلها موضوعاً قابلاً للقراءة ، وهذا يتطلب سرد هذه الشبكات بجعلها حكاية أبني - أنا بوعيي الآن المفارق لتلك اللحظات التي بنتني- علاقاتها المفهومية ، وبناء هذه العلاقات المفهومية سيمكّنني من فهم حكاية هذه الشبكة ، وبهذا أتحوَّل إلى شاهد عليها . ولأن هذه الشبكات رمزية وتعمل بشكل خفي ، فإنها لن تجد أفضل من المجازات وسيلة تتخفّى فيها وتفعل ، فتبني وتصل وفق ما يسمح به بناؤها ، علاقاتِ الإنسان بالإنسان المختلف معه في الجنس أو العرق أو الزمان أو المكان . فما

---

(١) انظر : ماراندا (بيير) ، جدل الاستعارة ، مقالة أنثروبولوجية في الهرمنوطيقا ؛ ترجمة علي حاكم صالح ، نوافذ ، العدد ٢٦ .

هذه المجازات التي صاغت تمثلاتي للمرأة؟

أنا أتحدَّث هنا عن الصياغة الأيديولوجية الموجَّهة بقصد ، وليس عن صياغة الثقافة الشعبية أو الاجتماعية التي نشأتُ فيها أو لأقل بصورة أوضح ، أتحدَّث عن صياغة التيار الديني في صبغته الأيديولوجية التي تربَّيتُ فيها .

وهنا لا بدَّ من التنبيه إلى أنني لست معنياً هنا بمناقشة مدى تطابق رؤى هذا التيار مع الإسلام أو افتراقه عنه ، ولست معنياً بموضوع الحجاب من الناحية الشرعية ، ولكني معني بخطاب هذا التيار في حدود تجربتي معه ، ولأقل على وجه التحديد خطابه الاجتماعي والثقافي الذي شكَّل إطار فهمي للحجاب ، كما عشتُ ممارساته في سياقي الاجتماعي ، وتشبعتُ بقناعاته ودافعت بحجج هذه القناعات وتحدَّثتُ باسمها ، أي أنني أتحدَّث عن سلطة خطاب هذا التيار الرمزية في تشكيل ذاتي وطريقة استجابتها لمحاولات الإلزام بالأفكار التي انتهت إليها هذه السلطة في فهمها للدين والمجتمع .

سعادة الاحتجاب أم الحجاب

ولعل أكثر مجاز كان لقوته الحجاجية سطوتها الإقناعية الخفية عليّ ، صاغته قصة تلقيتها ضمن بيداغوجيا ضمنية في المرحلة الإعدادية في كتاب (الحجاب سعادة لا شقاء) لمحمد القزويني .

هأنا أورد القصة نفسها بالرجوع إلى الكتاب نفسه وفي طبعته الرابعة نفسها ، بعد مضي ١٨عاماً ، لكنها عودة بمسافة نقدية تعادل أضعاف المسافة الزمنية ، وهذه المسافة وحدها الكفيلة بتحويل هذه القصة إلى موضوع قابل للفحص .

عنوان القصة (حوار مع فتاة مسيحية) ويسردها الكاتب على النحو التالي : «وهناك قضية رائعة حدثت لأحد علماء الدين ، عندما جاءته فتاة مسيحية وقالت له : أنا عرفت عن الإسلام الشيء الكثير . . وقد أعجبت بهذا الدين وبقوانينه ودساتيره ، وأحببته حباً كثيراً . . ولكن قانوناً واحداً صار سبباً لعدم دخولي في الإسلام . . وقد ناقشت حوله عدة أشخاص فلم أحصل منهم على جواب مقنع ، وإذا استطعت أنت - أيها العالم - أن تبين لي فلسفة هذا القانون فإنني أدخل في الإسلام؟

قال العالم الديني : وما هو ذلك القانون؟

قالت : قانون الحجاب . . فلماذا فرض الإسلام الحجاب على المرأة؟ ولماذا لا يتركها تخرج سافرة كالرجل؟

فقال العالم الديني : هل ذهبتِ إلى سوق الصاغة . . . إلى المحلات التي يباع فيها الذهب والجوهرات؟

فقالت الفتاة : نعم .

قال العالم : هل رأيتِ أن الصائغ قد وضع الذهب والجوهرات في الصندوق الزجاجي وقفل باب الصندوق؟

قالت : نعم .

قال لها : لماذا لم يترك الجوهرات في متناول الأيدي .

لماذا أودعها في الزجاج المقفول؟

قالت : لكي يحرسها من اللصوص والأيدي الخائنة .

فقال لها : هذه هي فلسفة الحجاب . . إن المرأة ريحانة . . . المرأة جوهرة . . ياقوتة يجب المحافظة عليها من الخائنين والفاسدين ، ويجب حفظها في شيء يسترها من عيون المجرمين - كما يحفظ اللؤلؤ في الصدف - حتى لا تقع فريسة لهم . . . والحجاب فقط هو الساتر والحافظ لها . . إن المرأة المحجبة آمنة من الخائنين ، لأن جسدها مستور ومحاسنها مستورة ، فالناس لا يرون منها شيئاً ، ولا يطمعون فيها ، وهم في معزل عنها ، ولا يُلفتهم شيء منها ، بل يتهيبونها ويستحيون منها . . كل ذلك لأجل « الحجاب» ، فالحجاب - إذاً - وقاية لكِ . . وصيانة لشرفك وكرامتكِ .

نعم . . أيتها الفتاة . . هذا جانب من فلسفة الحجاب وهنا تهلل وجه الفتاة المسيحية ، وقالت : الآن اقتنعت بهذا القانون الإسلامي . . والآن عرفت الحكمة منه ، والآن طاب لي الدخول في الإسلام . . . ثم تشهدت الشهادتين .

هذا الحوار الديني الجميل يبين لنا أن الإسلام أراد المحافظة على كرامة المرأة وقدسيتها ، وأراد صيانة المجتمع وحمايته ، فأوجب الحجاب كشرط أساسي لذلك»[1] .

---

(١) محمد إبراهيم القزويني ، الحجاب سعادة لا شقاء ، ص ١٣ .

بالتركيبة المجازية لهذه القصة، تعمل شبكات الأنظمة الدلالية لأي ثقافة، لذا من المهم تفكيك هذه التركيبة لنعرف، كيف تتحكَّم المخططات الدلالية بأفكارنا وعواطفنا وقناعاتنا وحجاجنا عندما نخضع لعملية التكيُّف الاجتماعي الخفية. وتتضاعف أهمية تفكيك هذه التركيبة المجازية إذا وضعنا، في عين الاعتبار، أنها نموذج للخطاب الديني الثمانيني الذي حمل مشرع تكيُّف اجتماعي جديد، وأنا أتحدَّث هنا بوصفي ذاتاً من الذوات التي صاغها هذا المشروع بشبكة أنظمته الدلالية التي كنتُ أرى من خلالها وأفهم وأحكم وأتحرك.

تحمل التركيبة المجازية لهذه القصة في شبكتها الدلالية مجموعة من المفاهيم (الإسلام، عالم الدين، القناعة، الحجاب، فلسفة الحجاب، السفور، العرض، الحفظ، الستر، الجسد، المحاسن، الشرف). جميع هذه المفاهيم مصاغة في هذه التركيبة وفق نظام معنى شبكة هذا المشروع. وبهذه الصياغة حوَّلت القصة هذه المفاهيم إلى فعل يتجسَّد في ذوات المتلقين في شكل قناعات ومواقف، وبهذا تُحقق القصة وظيفة التواصل الموقفي وهو «حمل المتلقي على الاشتراك مع المخاطب في موقف معين والسيطرة على وعيه وعلى عالمه الذهني كي يتكيف سلوكه مع مقتضيات ذلك الموقف ونتائجه العملية»[١].

لقد صاغت هذه القصة ببساطتها المفرطة ومجازاتها المركَّبة، نظامي الدلالي المركَّب وفق مفاهيمها الاعتبارية التي بدت لي في لحظتها حقائق لا تقبل الشك، خصوصاً، وأنها كانت بقدرة خطابها على تحقيق وظيفة التواصل الموقفي، حدثاً اجتماعياً معاشاً في كينونات بشرية تشكِّل مجتمعاً متجانساً، لا يخترقه الاختلاف ولا التعدُّد ولا الحوار. إنَّ هذا السياق الأحادي يهيئ لخطاب هذه القصة بوصفها أداة إقناع وتشكيل أيديولوجي، مساحةً للتداول والانتشار، فليس هناك خطاب منافس، وهذا ما سيمكِّنها من أن تكون حقيقة تعتنقها جماعة، تبذل نفسها في سبيل الدفاع عن قدسيتها.

---

(١) محمد الحدّاد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، ص١١٧.

يقوم حجاج هـذه القصة على (قياس تمثيلي) مجازي ، يجعل نسبة الحجاب إلى المرأة كنسبة الصدفة إلى الجوهرة . أي أن هـذه القصـة تجعـل مـن الجوهـرة فـي علاقتها بالصدفة إطاراً نرى من خلاله المرأة في علاقتها بالحجاب . لا شك أن هذا الإطار مألوف لتجربتنا ، وهو يتوفَّر على قبولية لما يحمله في ثقافتنا من تثمين وجمال وعناية ، والقصة تتوفَّر على هذه القدرة الإقناعية ، لأنها توظِّف هذه الألفة والمقبولية ، لتقدِّم تصوُّراً مثالياً يحتفي بالمرأة احتفاءً لا نظير له في أي تشريع أو ثقافة أو حضارة أو مجتمع . وتقدم القصة دليلاً على هذا التفوق الاحتفائي بجعل الشخصية المحاورة فتاة مسيحية ، وكأنها باختيار هذه الشخصية تهمس في إذن المتلقي بأنه إذا كانت هذه الفتاة المسيحية قد اقتنعت بالحجاب ، ولم تجد أنه ضد أنوثتها ، كما أنه ليس انتقاصاً من حريتها التي أعطتها لها ديانتها المسيحية ، فكيف بنا نحن المسلمين؟

الحجَّة التي أقنعت فتاة مسيحية ، لا يمكنك أن تعترض عليها أو تشكك فيها ، ولا يمكنك أن تشك في هذا التفوق الاحتفائي أيضاً ، فهذه المسيحية تركت دينها ، لأنها وجدت في الدين بقوانينه ودساتيره ، ما يفوق قوانين ودساتير العالم كله .

يقوم رجل الدين في هذه القصة ، بدور المنظِّم الدلالي الذي يتولى تنظيم المعنى الأيديولوجي لنمط التديُّن الذي يمثله ، لكنه يتخفَّى تحت نظام معنى الدين ، أي أنه يقدِّم نفسه ممثلاً متماهياً مع حقيقة الدين ، ويساعده على تحقيق ذلك أنه يرادف بين الإسلام وقوانينه ودساتيره ، وكأن لا فرق بين عبارة الإسلام (نصوص دينية قابلة للتأويل) وقانون الإسلام (تشريعات مستنبطة من النصوص الدينية) .

وبهذا التماهي يصبح رجل الدين هو الإسلام ، ومن ثَمَّ فهو رجل الجوهرة ، فيحق له أن يحتفظ بها بالطريقة التي يراها ويصونها بالأساليب التي يعتقد أنها تحفظها ، ويسبغ على حقه معنى الحقيقة الصلبة ، ويعطيها تسميات القانون والدستور . إنَّ مجاز الجوهرة أحال المرأة إلى شيء ثمين ، وبهذا التحويل صار الخطاب يتحدَّث عن هذا الشيء الثمين ، وكأنه يتحدَّث عن المرأة ، مماهياً بينهما «حين نتمكن من تعيين تجاربنا باعتبارها كيانات أو مواد فإنه يصبح بوسعنا الإحالة عليها ومقولتها categorize وتجميعها وتكميمها ، وبهذا نعتبرها أشياء تنتمي إلى

منطقنا»[1] . هكذا يتمّ الحديث عن المرأة كجوهرة يحتفظ بها وتستر عن الأنظار ويخاف عليها .

حجاب الجوهرة

إذا كان مجاز الجوهرة يعبِّر عن دلالة الاحتفاء والتثمين ، فإن ما يحجبه إطار هذا المجاز يفوق ما يصقله ، فالجوهرة لا يمكنها أن ترى الحياة ما دامت في قوقعتها ، ولا يمكنها أن تنظر إلى العالم ، والجوهرة لا يمكنها أن تتجاوز شيئتها التي تمثل كينونتها ، فليس فيها حركة الحياة ، والجوهرة لا يمكن أن تتجاوز خزانتها لتعبر خارجها . والجوهرة لا يمكنها إلا أن تكون طيعة في يد الآخرين ، فليس لها إرادة ولا تملك حتى حق العودة إلى طبيعتها . لذا فإن هذا المجاز لا يمكنه أن يستغرق كينونة المرأة ، فما يحجبه من حقيقتها يفوق ما يظهره .

باسم هذا المجاز تحال المرأة إلى كائن محجوب ، وما يحجبه إطار هذا المجاز ، هو الحقيقة التي تعيشها المرأة الجوهرة في مجتمعاتنا التقليدية .

لا تكمن خطورة مجاز هذه القصة ، بالنسبة لنظامي الدلالي في تشكيل قناعتي تجاه موضوع الحجاب ، بوصفه قطعة قماش تستر شعر الرأس ، بل الخطورة تكمن في تركيبة الإقناع المجازية التي شكّلت هذا النظام بوصفه حقيقة صلبة ، وفي ظلال معاني هذه القناعة الحافة بها التي تتجاوز معنى الحجاب بوصفه قطعة قماش ، إلى تشكيل مفهوم المرأة المحجَّبة قبال المرأة غير المحجَّبة (السافرة) والأخطر من ذلك تشكيل مفهوم المرأة ذاته .

العالم كله بتحجب

لقد جعلتُ هذه التركيبة المجازية من نظامي الدلالي ، يرى في المرأة المحجوبة نموذجاً يفاضل به ويحتكم إليه أمام أي نموذج آخر . ليس هناك شيء يعادل قيمة أن تبقى المرأة محجوبة ، حتى صار الحَجْب مرادفاً لمعنى الحماية ، وتثمين قيمة الشيء ، ولعله من الطريف أن أورد مداخلة من أحد المواقع الإلكترونية ، تستدل من خلال

---

(١) جورج لايكوف ومارك جونسن ، الاستعارات التي نحيا بها ؛ ترجمة عبد المجيد جحفة ، ص٤٥ .

نظام الطبيعة على القيمة التفاضلية الثقافية للحجب بما هو نظام حماية يعطي الأشياء التي يحجبها قيمة تثمينية .

جاءت هذه المداخلة تحت عنوان «العالم كله يتحجب . . فهل تشذين عنه؟»[١] وهو عنوان يصدر في تعميمه عن عقلية شمولية ، ترى الكل على الرغم من تعدده واحداً في فعله وفي فلسفة وجوده ، وباسم هذا الكل الواحد ، تتمّ مخاطبة الفرد بصيغة وجدانية تشعره بالتأثيم ، إن هو لم يستجب لصوت هذا الكل الواحد ، لذلك جاء العنوان مركّباً من صيغة خبرية (العالم كله يتحجب) مصاغة صياغة كلية جازمة ، وصيغة إنشائية (فهل تشذين عنه؟) يحمل سؤالها في مضمره معنى الأمر والانصياع الذي يفرضه واجب الكل الواحد . تحت هذا العنوان المُؤطِّر تنقل المداخلة مقتطفات من محاضرة قدَّمتها طبيبة في تجمُّع نسائي تحت عنوان «الدرَّة المصونة»

تقول الطبيبة المحاضرة : «الحجاب يوجد في الجمادات ، فالسيف يحفظ داخل غمده ، والقلم بدون غطائه يجف حبره ، ويصبح عديم الفائدة ويلقى ذليلاً مهاناً تدوسه الأقدام لأنه فقد مصدر حمايته وهو الغطاء (أليس السيف المغمود ذليلا؟!!) . وهناك الحجاب في الكائنات الحية ، فعلى مستوى الخلية أغشية مزدوجة خارجية وداخلية تحمي الخلية وتنظم عمل عضياتها . والخلية النباتية تحاط بجدار سميك يدعمها حتى بعد الموت . والخلية العصبية محورها طويل يحاط بغمد يحميها فلا يتلف أو ينقطع» .

وهكذا تسرد كل أنظمة الطبيعة المحجَّبة : في الجمادات وفي الخلية النباتية وفي الخلية الحيوانية وفي النباتات وفي الإنسان وفي الحيوانات . بهذا تغدو الطبيعة كلها محجَّبة ، والعالم كله يتحجَّب والمرأة (وليس الرجل) بوصفها كائناً طبيعياً في هذا العالم الذي خلقه الله بنظام الحجاب لا بدَّ لها أن تتحجَّب . هذا ما تقرِّره الطبيبة المحاضرة «إذاً . . لكل خلية حجابها الخاص بها . . وأنتِ ، ليكن لك الحجاب الخاص بك الذي يميزك» وهذا ما تنتهي إليه المداخلة «فتحجبي أختي . . . فالكون كله يتحجب ولا تشذي عن الكون . . فمن شذ . . فقد شذ في النار»

---

(١) http://akhawat.islamway.com

modules.php?name=News&file=article&sid=358

هكذا يتمّ تركيب الشبكة الثقافية ومخططاتها الدلالية وفق نظام الطبيعة التكويني ، فتصبح الطبيعة مقدمة كبرى ، والمرأة بوصفها تنتمي إلى هذا النظام مقدمة صغرى ، والنتيجة هي ما تقتضيه حُجُب الدرَّة المصونة ، من ستر وخفاء .

على الرغم مما في هذا الحجاج من مغالطة كبيرة ، ناتجة من إلحاق النظام الثقافي الذي هو من صنع الإنسان بالنظام الطبيعي الذي هو من صنع الله ، إلا أن المغالطة الكبرى تكمن في مقدمة النظام الطبيعي نفسه ، فالطبيبة وفق نموذجها الإرشادي(البرادقم) الذي ترى به ، لم ترَ وهي تستقرئ حالات الكائنات في الطبيعة غير هذه الحُجُب والأغطية ، ولم ترَ ما فيها من كُشُف وسفور ، وكأنها لم تبصر إلا عالماً واحداً من عوالم الطبيعة ، فالطبيعة لا يمكنها أن تحيا إلا حين تكشف عن نفسها للشمس ، إلا أن المسبق الذهني الذي كان يتحكَّم في ذهن الطبيبة ، جعلها لا ترى غير ما يمليه هذا المسبق ، وهو أنَّ العالم كله يتحجَّب ، وأنَّ الكائنات محكومة بقانون الحجاب لا قانون السفور . كان (توماس كون) يؤكد في كتابه «بنية الثورات العلمية» أن رؤية العلماء البصرية ترى أشياء مغايرة عندما يتطلعون إلى أشياء من النوع نفسه ، مع أن العالَم لا يتغيَّر بتغيُّر النموذج الإرشادي إلا أنَّ تغيُّر هذا النموذج يجعل العلماء وكأنهم يعملون في عوالم مغايرة ، لذلك حين يحدث انقلاب في رؤية الأشكال ، غالباً ما يتحدَّث العلماء عن سقوط الغشاوة عن العينين ، الغشاوة التي تحجب البصر!! «آه ، عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته»[(١)] .

هكذا تكون فلسفة الحجاب ، وِفق نموذج عالم الدين والطبيبة ، سرّ الطبيعة المكنون في الدُّرر والياقوت والريحان والتركيبة البيولوجية للكائنات ، وأية فلسفة أعظم من هذه الفلسفة التي لديها القدرة على التطابق مع سرّ الله الأعظم في مخلوقاته الطبيعية؟! وباسم سرّ هذه الطبيعة ، يكتسب الحجاب شرعيته الطبيعية ، فلا يملك المخلوق غير الانقياد لهذا السرّ .

العموم والسفور

يتعاضد مع مجاز قصة الدرَّة ، تمثيل آخر كان لصياغته أثره القوي في تشكيل

(١) توماس كون ، بنية الثورات العلمية ؛ ترجمة شوقي جلال ، ص١٦٥ .

مخططي الدلالي ، وقد صاغه الكتاب نفسه (الحجاب سعادة لا شقاء) في شكل قصة تشتغل بمجاز آخر عنوانها (الفرق بين المرأة السافرة والمحجبة) وتجري وقائعها على النحو التالي : «حدثني أحد الأصدقاء بقضية طريفة حدثت لأحد المؤمنين ، وهي أنه كان يتمشى - يوماً - مع زوجته المحجبة في إحدى المنتزهات العامة ، إذ جاءه أحد المستهزئين ومعه زوجته السافرة ، وسأله : لماذا زوجتك محجبة؟ لماذا لا تخرج سافرة كزوجتي؟ لماذا الحجاب؟

وكان جواب ذلك المؤمن جواباً رائعاً وجريئاً حيث قال له : هل تعرف الفرق بين المرأة المحجبة والسافرة؟

قال المستهزئ : ما الفرق؟

قال المؤمن : ما الفرق بين السيارة العمومية « التاكسي» والسيارة الخصوصية؟

قال المستهزئ : الفرق أن سيارة التاكسي عامة للجميع ، بينما السيارة الخصوصية خاصة لصاحبها دون غيره .

فقال المؤمن : كذلك المرأة المحجبة والسافرة . . فالسافرة عامة لجميع الناس . . ينظرون إليها . . إلى محاسنها . . إلى جسدها . . وربما اعتدوا عليها - كما يحدث كثيراً - فهي كالسيارة العمومية . . أما المرأة المحجبة فهي سيدة شريفة ، خاصة بزوجها ، لا يراها الأجنبي . . ولا يتطلع إليها الأشرار وأهل الفساد ، ولا تتصفح وجهها ومحاسنها الأعين الخائنة ، فهي محفوظة في الحجاب . . شرفها محفوظ . . كرامتها محفوظة . . بدنها محفوظ . . وهي في نفس الوقت محبوبة عند زوجها ، عزيزة عليه ، كريمة لديه ، لأنه يثق بها ، ويعلم أنها خاصة به ، وليست لها علاقات فاسدة مع الآخرين .

وهنا استحى ذلك المستهزئ من هذا المؤمن وقال له : آسف من إزعاجك ، إن هذا كلام صحيح ومثال لطيف ، وأنا أعتذر مما قلت ، وتائب إلى الله مما مضى ، والآن . .

وهنا قاطعته زوجته لتقول : نعم والله . . كلام صحيح ومثال جميل لم أسمع به من قبل ، وقد وقع هذا المثال في قلبي وأنا أيضاً تائبة إلى الله . . .

فعاد الزوج ليتمم كلامه قائلا : «الآن أنا أؤمن بالحجاب ، ومن اليوم سوف تدخل زوجتي في روضة الكرامة ورحاب الله فلا تخرج إلا وهي محجبة بحجاب

الإسلام ولباس الإيمان ، لأن نفسي تأبى أن تكون زوجتي عامة للناس»[1] .

المرأة التي لا يراها العالم

لقد صاغ مجاز الجوهرة في القصة الأولى مفهوم مخططي الدلالي لمعنى المرأة المحجَّبة بوصفها درَّة محجوبة عن الأنظار أنظار العالم ، فهي لا ترى العالم ولا العالم يراها باعتبار العالم رجالاً والنص الذي عضد من هذا المعنى هو الحديث الأثير المتداول في الوسط الديني الذي تشكلتُ فيه «خير للمرأة ألا ترى الرجال ولا الرجال يرونها» وإذا كان الرجل هو الذي يملأ فضاء الساحة العامة في المأتم والمسجد والقرية والمجالس العامة والنادي والشارع ومؤسسات المجتمع المدني والبرلمان والمجالس البلدية ، فالرجل هو هذا الفضاء المملوء بحركته وصوته وجسده وسلطته ورغباته ، الرجل هو هذا العالم ، العالم الذي هو خير للمرأة ألا تراه ولا يراها .

في مقابل مجاز الدرَّة المتسق مع نموذج المرأة المثالي ، التي لا ترى الرجال ولا يراها الرجال ، شكَّل مجاز قصة السيارة العمومي ، مفهوم مخططي الدلالي لمعنى المرأة السفور ، فهي المرأة التي يراها الأجنبي وهو الرجل الذي يشغل الساحة العامة ، ويتطلع إليها الأشرار وأهل الفساد الذين يشغلون الساحة العامة ، وتتصفَّح وجهها ومحاسنها الأعين الخائنة التي تشتغل في الساحة العامة ، وهي المرأة غير المحفوظة في شرفها وكرامتها وبدنها في الساحة العامة ، أي أنَّ المرأة السفور ، هي امرأة الساحة العامة بمعناها القدحي .

هكذا ركَّب هذا المجاز بمطابقته بين المرأة السافرة والسيارة العامة صورة انتقاصية في مفهومي للمرأة غير المحجَّبة ، وقد عزَّز من هذه الانتقاصية ، استخدام هذا الخطاب لمجاز السفور ، الذي يعني الكشف الذي لا يقتصر فقط على شعر الرأس ، بل يمتد بظلال معانيه إلى كشف كل خصوصية (فهي ليست سيارة خصوصي) وقد أفسح هذا الاستخدام المجازي لظلال معانيه أن تتحوَّل إلى حقائق وقناعات في شبكتي الدلالية .

إنَّ ما يعزِّز من فعالية مجازات القصص هذه بوصفها أدوات إقناع وتشكيل ، وفق

---

(١) محمد إبراهيم القزويني ، الحجاب سعادة لا شقاء . ص١٥ .

نموذج واحد ، هو هيمنة صوت المنظم الدلالي (عالم الدين هنا مثلاً) على خطاب القصة ، فالأصوات المعارضة (الفتاة المسيحية ، ورجل المرأة غير المحجبة والمرأة غير المحجبة) لا تملك خطاباً يدافع عن قناعاتها في القصة ، هي مجرَّد أصوات تتيح للصوت المهيمن أن يُظهر تفوقه وأفضليته وأن يبرز قدراته الإقناعية على تبكيت الأصوات المخالفة لخطابه .

المنظِّمون الدلاليون

عالم الدين في قصتيْ الجوهرة والسيارة العمومي ، والحكماء في قصة ملك المغرب يمثلون المنظِّمون الدلاليون الذين يتولون بَنْيَنَة الشبكات الدلالية ، أي شبكات المعنى التي يدرك من خلالها الفرد والجماعة العالم ، وبهذه البَنْيَنَة يمكِّنوا الفرد والجماعة من الاحتفاظ بهويتها ، وبذلك هم يمنحون الجماعة اطمئناناً عاطفياً وعقلياً بصحة أحكامها على الأشياء ورؤيتها لها ، بهذه الوظيفة يخلقون الثبات «الثبات يتيح للناس إمكان الإيمان ، وللكهنة تقديم المواعظ ، وللأصدقاء الثقة بعضهم ببعض . والحركية تتيح للناس إمكانية التأقلم مع عوارض الزمن ، وللشعراء والأنبياء إنجاز أنظمتهم الدلالية ، إنها تتيح للناس إمكانية الوقوع في الحب»(١) .

بهذا يمكننا أن نفهم الجنسانية (Sexuality) بما هي تشكيل لمفاهيم الذكورة والأنوثة والختان والنوع والفحولة والبكارة والحب الجنسي والسحاق والمتعة والحجاب والإجهاض ، بأنها صناعة ثقافية تتولَّى كل ثقافة ترسيمها وفق مخططاتها الدلالية ، وأنها تثبت أو تتغيَّر وفق السياق التاريخي لتشكُّل كل ثقافة .

بهذا يمكنني أن أفهم معنى شهادتي هنا ، بوصفها كشف لترسيمة هذه المخططات الدلالية التي تشكَّلتُ فيها ثقافياً وتاريخياً . وتكتسب كل شهادة أهميتها بما تستطيع أن تكشفه من خيوط وهمية في عملية التشكيل هذه ، وهي خيوط تصنعها كل ثقافة بلغتها ومجازاتها وحكاياتها واستعاراتها التي بها ترى العالم . أو لأقل بمجاز مكثف مهمة هذه الشهادة : إبطال مفعول سحر هذه المخططات وسُمها . أي سحر خطاب عالم الدين في قصتيْ الحجاب ، وسمّ الحكماء في قصة ملك المغرب وتعليم البنات .

---

(١) ماراندا (بيير) ، جدل الاستعارة ، مقالة أنثروبولوجية في الهرمنوطيقا ، ص٤٩ .

دريدا ومسار الشمس

«مع كل استعارة من أي نوع ، لا بدَّ من وجود شمس في مكان ما ،
ومتى تسطع الشمس ، تكن الاستعارة قد بدأت معها» دريدا .
«دورة الشمس تكون دائماً بمثابة خط مسيرة الاستعارة» دريدا .

مسار الشمس

توجد علاقة حميمة بين الاستعارة والشمس ، الكلام عن الاستعارة هو في الوقت نفسه كلام عن الشمس ، هل يمكن الإفلات من لغة الشمس؟!! هل يمكن أن يخلو نص فلسفي أو شعري من استعارة تحيل إلى الشمس؟!!

نحن مدينون للشمس بالكثير ، جميع النصوص الفلسفية والشعرية تدين إلى الشمس من سقراط حتى دريدا ، ومن فرجيل حتى أدونيس .

تستمد الاستعارات والمجازات طاقتها الضوئية (المعنى ضوء) من الشمس ، لذلك لا يخلو نص من هذه الاستعارات : سطوع الحقيقة ، واضح كالشمس في رابعة النهار ، شمس العرب ، الأمر جلي ، نور الإسلام ، عصر الأنوار ، شروق الحقيقة ، انبثاق نور الإسلام ، انفلاق النهار ، الضحى ، نور الهدى ، ظلال المعاني ، ظلال الإسلام ، الخليفة ظل الله ، الرؤية أيضاً تحيل إلى ضوء الشمس ، فأنت لا ترى في الظلام ، والعمى أيضاً يحيل إلى ضوء الشمس لذلك نقول كسوف الحقيقة وغروب الحضارة .

شمس وظلان

لكل نص فلسفي أو شعري ، شمسه وضوؤه وظله وضلاله وظلمته ، كان دريدا

يتتبع مسار الشمس في هذه النصوص ، منطلقاً من أن مسار الشمس لا يفرق بين النص الفلسفي والنص الأدبي ، وأن ما قام عليه صرح الميتافيزيقا الغربية حول الفصل بين مسار الشمس في النص الأدبي ومسارها في النص الفلسفي ، وهْم ينبغي تقويضه ، ومسار التفكيك كان حفراً في هذين المسارين ، وتتبع لآثار الشمس وعملها وفعلها وتضليلها وتظليلها وتبيينها في النصوص التي كانت تسير حيث الشمس تسير ، ودراسة دريدا (الميثولوجيا البيضاء) عام ١٩٧٤ كانت تتبعاً للتضمينات الرمزية المجازية للضوء والظلمة اللذين يتخللان نصوص الفلسفة الغربية . كانت استراتيجية دريدا التفكيكية للدخول على المفكرين والفلاسفة (سقراط وأفلاطون وروسو وماركس وفرويد وغيرهم) ، تقوم على تتبع مجازات الكتابة التي بها يرون ويقيسون ويُحضرون ويمثلون ويُشيِّدون معناهم وعالمهم ، فهذه المجازات كانت مسار شمسهم التي يستضيئون بها ويستظلون ويبنون صرحهم أو معمارهم للفكر الماورائي الغربي .

إن أهمية تقويض هذا المسار ، تكمن في أن عملية التقويض هذه تكشف ، وهم أن النص الفلسفي يسير في مسار شمس حقيقية لا مجازية ، وأن ما يقوله حقيقة يمكن تلمُّس حرارة شمسها وحرقتها ، ويبدو أن شدة هذه الشمس قد أعمت الفلاسفة عن رؤية ظلها وضلالها ، لذلك يذهب دريدا إلى أن النصوص الأدبية أقل تضليلاً من المعالجات الفلسفية ، بسبب تأكيدها واستغلالها لطبيعتها المجازية ، وعدم تنكرها لهذه الطبيعة أو تعاليها عليها .

لوغوس الشمس

لقد أعطت النصوص الفلسفية لشمسها وحدها حقَ الحقيقة والتعالي والإضاءة والحضور والتجلي والكشف ، فصار مسار شمسها مركزاً يَخضع المختلفُ له ، ويتدنى دونه ويظلم ويعمى ويضل ، فصار كل شيء ملحقٌ به وتابع له ومضاف إليه ، صار هذا المركز لوغوس (Logos) الوجود والحقيقة ، ما يحضر فيه يكتسب صفات الكمال والذكورة والنور والنضج والحياة وما يغيب عنه ويختلف يُهمش ويُرذَّل ويُقصى .

التفكيك تقويض لهذا المسار/ الشمس/ المركز/ا للوغوس/ الصرح/ البناء/ الميتافيزيقا ، تقويض لتنكره لطبيعته التي عليها يتعالى ، تقويض لزعمه بأن طبيعته تتطابق مع حقيقة طبيعة الوجود تماماً ، تقويض لما يلزم عن هذا الزعم من امتلاك

للماهية والحقيقة ، تقويض لحدوده التامة النهائية . تقويض يكشف الطبيعة المجازية لهذا المسار ، ويعيد الاعتبار للشمس ، شمس الكتابة . لذلك التفكيك تقويضٌ للثنائيات الضدية التي اصطنعها هذا المسار الميتافيزيقي ، ليعطي الامتيازَ لواحد من الأضداد في إلغاء الضد الآخر ، ثنائيات الكلام والكتابة والطبيعة والثقافة والروح والجسد والجوهر والعرض والعقل والقلب والنور والعتمة والشرق والغرب والمرأة والرجل والدين والمعرفة والحقيقة والمجاز . التقويض يكشف طبيعة هذه الثنائيات المجازية .

إن إعادة اعتبار التفكيك للمجاز ، واعتباره صانعاً للحقيقة ، وصانعاً للمفهوم ، هو تموضعٌ ضمن مسار شمس نيتشه ، واستجابة لتعريفه للحقيقة ، بأنها حشد مضطرب من الاستعارات والمجازات المرسلة والتشبيهات بالإنسان .

شمس وحضوران

ما الفرق بين الحضور وفق مسار الشمس كما جسَّدته ميتافيزيقا الصرح الغربي والحضور كما يجسِّده مسار الشمس المجازي؟

الحضور كما يجسده لوغوس مسار الشمس ، حضور كلي حقيقي ملزم للتفكير ، مسار الشمس هنا يُحضرُ الوجودَ والذاتَ والمعنى والقصدَ والهويةَ والماهيةَ والحدَّ والعالمَ ، يحضرها في الخطاب والعقل والكلام على نحو التمثيل الكلي المتطابق الواضح المستغرق لكنهها ، لذلك يسمِّي أرسطو الخبر الذي يحضر الوجود «القول الجازم» ، وهو قول ينسب شيئاً لشيء أو يفصل شيئاً عن شيء ، فهو قول يقول الوجود بعقد علاقة جمع أو علاقة تفريق ، وبقوله الوجود ، يُحضره ويجعله ماثلاً واضحاً بنور اللوغوس(العقل) المستمد من نور الشمس .

إنَّ شمس هذا الصرح تكشف كلَّ الموجودات وتهبها كينونتها ، وتفيض عليها من نورها ، ومن لا تصله هذه الشمس يبقى في ظلمته معتماً لا يبين ، يَحضر من تُحضره هذه الشمس ، ومن يغيب عنها ليس موجوداً .

التفكيكُ تقويضٌ لهذا الحضور ، لذلك لا تُحضر شمس التفكيك (المجاز) هوية الأشياء ولا معانيها ولا مقاصدها ولا حقائقها ولا حدودها النهائية ، فهي لا تحتفي إلا بآثارها ، وكتابة هذه الشمس لا تحضر غير الأشباح والأطياف والآثار ، الآثار أشبه ما تكون بطبع الأقدام ،لكن من هو الذي مشى على الرمال؟ لقد مشى أحدهم

وخلَّف وراءه آثار أقدامه في كل مكان ، وإن كل تلك البصمات الإشارات التي تركها خلفه تذكِّرنا به إلا أنه مفقود وغائب .

الكلمات آثار ومعناها غائب ، الكلمة تدل على أثر معناه مفقود ، الأثر يحمل اختلافات ، وكل أثر يتحوَّل إلى دال على غائب إلا من أثر ، وهكذا لا تحضر إلا الآثار التي هي أشبه بطبع الأقدام ، إنَّ ما هو موجود في العلامة يحمل أثر ما هو غير موجود أي ما هو غائب أو كان موجوداً .

ما هو حاضر ليس الوجود ، بل علامته ، والعلامة طيف أثر منتشر ومختلف . هكذا يكون التفكيك تقويض البناء التام أو الصرح المُشيَّد أو الحضور المكتمل ، والاحتفاء بالأثر المشتَّت والبقايا المنتشرة .

تقويض صرح هذا الحضور المكتمل ، يحتاج إلى فهم مغاير للمجاز واللغة ، لكن ليس فهماً يجعل من المجاز واللغة مركزاً ، بل يحتاج فهماً يجعل من المجاز لعباً حراً من التقيُّد بأصل يشد ويمسك ويقيِّد ، لعباً يمكن معه أن يتكوثر المعنى ويفيض فينتشر ويتشتت (Dissemination) ، حينها يكون المجاز علامةً حرة ، ضوءاً يلعب في الأشياء ، شمساً تحيي الأشياء وتحركها .

الإصغاء للأثر

يقول هيدغر : «الوجود الإنساني حوار مع العالم ، والنشاط الأشد احتراماً هو الإصغاء وليس الكلام» ، ليس هناك أكثر حاجة من الإصغاء للأثر ، كي يدلُّك على طيف الوجود ، لذلك حين تكون العلامة أثراً فليس أمامك غير الإصغاء لها ، أما حين تكون شيئاً مكتمل الحضور ، فليس هناك ما يدعو للإصغاء للعلامة ، فكل شيء حاضر وتام ومكتمل ، والإصغاء بحث عن صوت غير حاضر ، صوت غائب ، هكذا يكون الإصغاءُ حين تكون العلامة أثراً ، ويكونُ الكلامُ حين تكون العلامة شيئاً .

الأثر يأتي في سياق استبدال دريدا مفاهيم البنية التحية لصرح الفكر الغربي ، بأشباه مفاهيم (آثار) لا تملك حضوراً كلياً ، فتفكك الصرح باستبدال هذه البنية التحتية التي ما عادت تستطيع أن تتحمل ثقل الحضور ، لفرط لطافتها وهشاشتها .

إن مسار شمس التفكيك ، مسارُ الأثر الذي يخلِّفه المحو لا الإلغاء ، الأثر محاة حضور الشيء ذاته ، لكنه ليس إلغاءً ، لا شيء يُلغى ، فليس هناك حضور في هذا

المسار يلغي حضوراً آخر إذ لا مركز يستبد باسم الأصل والمعنى الأصلي والهوية الحقيقية ، هناك الأشياء تُلغى فتحذف ، وهنا الأشياء تُمحى فتخلّف أثراً .

حين تبدأ الشمس تبدأ الحياة ، يبدأ وجود الأشياء ، «الاستعارة - كما يقول دريدا- لا توجد في النص الفلسفي بل إن النصوص الفلسفية توجد بالاستعارة» ، هكذا الأشياء توجد بالشمس .

لكن هذه الأشياء التي توجد بالشمس ، كثيراً ، ما تنسى ذلك وتظن أنها الشمس ، شمس للوجود ، تماماً كما حدث لميتافيزيقا الصرح الغربي حين نسى أنه استعارة شمس ، فظنت هذه الميتافيزيقا نفسَها ، هي الشمس التي تضيء واقع الوجود بثنائياتها ومفاهيمها وتمركزاتها . إن مسار الشمس في النص الفلسفي ، نسي أصله الاستعاري الذي يجمعه بالنص الشعري وراح يتصرَّف وكأنه الشمس .

ترجمة الأثر

إن ما يجعل من نص دريدا شبهُ غير قابل للترجمة ، هو أنه يكتب في مسار الشمس ، أي أنه يبني خطابه ويركِّبه باستعارات ومجازات ، يركِّبه وفق نظام لغوي لا يحيل إلى الخارج ، إلى الوجود في الخارج ، أو كما يقول دريدا (لا شيء خارج النص) ويمكننا أن نفهمها هكذا (لا وجود خارج مسار الشمس) ، فمسار النص مسار الشمس .

الشمسُ ستكفُ مع تقويض دريدا عن أن تكون مطلقةَ الحضور ، ستكون شمساً مضافة لنص ومشروطةً بالنص الذي تنتشر فيه وتتشتت ، لذلك سيصعب ترجمتُها وترجمةُ نصها ، لأنها ليست شمسا مطلقة الحضور ، يمكنها أن تشرق في أي وجود ، وأي مكان ، وتكون هي هي . يقول دريدا : «إنني أكتب حقاً حين أذهب في اللغة إلى الحدود التي تصبح معها الترجمة شِبه (أقول شِبه) عصية على الترجمة ، هذه طريقة في عدم نسيان أننا نكتب دائماً داخل لغة معينة» .

الشمس/المجاز تخلق وجودها الخاص في كل ثقافة وتترك آثارها فيها ، ويصعب أن نترجم الأثر في غير وجوده الخاص بشمسه .

التفكيك يشتغل على مجازات النصوص كآثار من المعاني المختلفة والمتعارضة والمشتتة والمنتشرة ، لا كأفكار متعالية على جسد لغتها ، أفكار ميتافيزيقية تضيء كل شيء وكأنها شمس الوجود الخارجي لا شمس نص ، أي شمس وجود خاص .

تأثيل مسار الشمس

يعمل التفكيك ، كجزء أصيل من استراتيجيته القرائية ، على تذكير مسار الشمس الفلسفي بأصله الاستعاري المنسي ، لذلك لا ينفك يلعب على فتح الدلالة المثبتة الإغلاق للكلمات ، التي تمثل كما يظن هذا المسار المعنى الحرفي الحقيقي ، فتح هذه الدلالة على المنسي والغائب والمهمَّش ، وبهذه الاستراتيجية يجعل من الرجوع إلى الدلالة الحرفية استذكاراً يعيد لها حيويتها المجازية المنسية ، وكأنه يعيد تشغيل طاقتها المعطلة المهملة ، هكذا يفتح دريدا مثلاً الدلالة الحرفية للتعبير «porte-parole الناطق بلسان» ، المؤلفة من الفعل «porte يحمل» ، و«الكلام parole» من ينطق بلسانك هو حامل لكلامك . وهناك مثال الزهرة والمُقتطف وقَرعة الناقوس والميثولوجيا البيضاء وغشاء البكارة والفارْماكون[١] .

ليس هناك دلالة مهملة أو مقصاة أو مهمَّشة في التفكيك ، كل الدلالات حاضرة آثارها في العلامة ، ودريدا يقتفي مسار شمس هيدغر في هذه الاستراتيجية ، التي تصغي إلى ما تحمله الكلمة إصغاءً يُمكِّن الفيلسوف من الاستماع إلى همس مضمونها اللغوي واستخداماتها التداولية ودلالاتها الحسية ، وهي استراتيجية يسمِّيها طه عبد الرحمن بالتأثيل الذي هو عملية يتمّ فيها تزويد المعنى الاصطلاحي للمفهوم بدلالات مضمرة مستمدة من المضمون اللغوي واستخداماته التداولية ودلالاته الحسية والحقلية ومقابلاته البنيوية ، وبهذا يتمكَّن المفهوم من الحياة ، وكل ما يُمكِّن المفهوم من الحياة يُعد تأثيلاً ، والتأثيل في اللغة يحيل إلى جذور الشجرة التي تمدها بالحياة .

إنَّ هذه الاستراتيجية ، تقوم على الاحتفاء بالمجاز والاشتباه والتعارضات التي تحملها العلامة ، والمفاهيم الفلسفية هي أصلاً مفاهيم مشتبهة ، أي لا حدود مضبوطة توضع لها ، حيثما توجد الاستعارة ، فثمة يقيناً اشتباه ما ، الاستعارة وحدها قول مشتبه لا يضر اشتباهه ولا يزول .[٢]

إذن مسار الشمس هو مسار الاستعارة ، هو مسار الاشتباه ، هو مسار التفكيك ،

---

(١) انظر : كاظم جهاد ، الكتابة والاختلاف .

(٢) طه عبدالرحمن ، فقه اللغة : القول الفلسفي ، ص١٧٥ .

فـ«متى تسطع الشمس ، تكن الاستعارة قد بدأت معها» كما يقول دريدا ، والاشتباه ليس هو الغموض ، لكنه تكوثر إمكانات المعنى والدلالة .

والشاهد على هذا المسار ، هو طريقة تأثيل دريدا لأهم مفاهيم بنيته التحتية ، وهو مفهوم «Grammatology» الذي هو عنوان أهم كتبه ، وقد بلغ الاشتباه بهذا المفهوم حداً جعل من ترجمته شبه مستحيلة ، فتُرجم علم الكتابة والنحوية وثقافة الكتابة (علم يتناول الحرف والكتابة بصفتهما يشكّلان معنى الثقافة والفكر) ، حتى إن البعض فضّل استخدامه معرَّباً (الغراماتولوجيا) ، وقد صاغه دريدا بالرجوع إلى دلالة الغراما في التراث الإغريقي واستخداماته وتوظيفاته ومجازاته ومعانيه الحرفية ، فالغراما تعني : النقش والحفر والكتابة ، ووحدة الوزن وحبة القمح ووحدة السلم الفني الموسيقي ووحدة الطيف والزيغ اللوني ، وهي حرف من الألف بائية الإغريقية ، وهي كناية عن أي شيء صغير ، . . .إلخ .

إنَّ كل هذه الاستخدامات تشكِّل مسار شمس هذا المفهوم ، لذلك لا يمكن ترجمة هذا المفهوم بالاحتفاظ بكل الممكنات الدلالية التي تتيحها هذه الاستخدامات ، ولن تكون الترجمة غير اختلاف ، لأنها تتطلب تشكيل مسار آخر في ثقافة أخرى ، وهذا ما يجعل من التفكيك جهد يُهيئ لتكوثر المسارات .

ولأن مسار الشمس مسار الحياة ، فلن يكف دريدا عن الحياة ما دامت هناك مسارات شمس تقتفي آثار أقدامه . «عندما أكون حياً ، يغيب الموت» ، أن تكون في مسار الشمس يعني أن تكون حياً ويكون الموت غائباً .

جاء عن العرب قديماً : «يقال للرجل إذا مات ضحا ظله لأنه إذا مات صار لا ظل له» فهل يضحو ظل دريدا؟

لا ، لا يمكن أن يضحو ظل دريدا ما دام في مسار الشمس ، فمسار الشمس مسار الظل ، ولا يمكن أن يموت ظلك مادامت شمسك متوهجة . والظل في حقيقته كما يخبرنا لسان العرب شمس « الظل في الحقيقة إنما هو ضوء شعاع الشمس دون الشعاع»

مجازات الظلال

«اللغة الصوفية هي تحديداً لغة شعرية وأن شعرية هذه اللغة تتمثل في أن كل شيء فيها هو ذاته وشيء آخر . الحبيبة مثلاً هي نفسها وهي الوردة أو الخمرة أو الماء أو الله»(١)

أدونيس

الوحي في المعجم

ما العلاقة بين الظل والوحي والكلمة؟

العلاقة بين الظل والكلمة علاقة وحي ، فبقدر ما توحي الكلمة يكون لها ظل ، والوحي ظلال كثيرة ، ولنتبين هذه العلاقة على نحو أوسع ، دعونا نستوحي مادة وحي من المعجم ، فما الذي يقوله المعجم؟

«الوَحْيُ : الإِشارة والكتابة والرِّسالة والإِلْهام والكلام الخَفِيُّ وكلُّ ما أَلقيته إِلى غيرك . يقال : وحَيْتُ إِليه الكلامَ وأَوْحَيْتُ . ووَحَى وَحْياً وأَوْحَى أَيضاً أَي كتب ؛

وأَوْحى إِليه : بَعَثه . وأَوْحى إِليه : أَلْهَمَه

وقال الفراء في قوله ، فأَوْحى إليهم : أَي أَشار إِليهم ، قال : والعرب تقول أَوْحى ووَحَى وأَوْمى ووَمى بمعنى واحد ، ووَحى يحِي ووَمى يَمِي .

واسْتَوْحَيْتُه إذا استَفْهَمْته

قال أبو إسحاق : وأَصل الوحي في اللغة كلها إعلام في خَفاء ، ولذلك صار الإِلهام يسمى وَحْياً ؛ قال الأَزهري : وكذلك الإِشارةُ والإِيماءُ يسمى وَحْياً والكتابة تسمى وحياً» لسان العرب .

---

١) أدونيس (علي سعيد) ، الصوفية والسوريالية ، ص٢٣ .

الوحي الدنيوي

في ظل هذا الوحي المعجمي ، كيف نفهم سؤال : كيف توحي الكلمات؟ وكيف نخرج الوحي من الاستخدام اللاهوتي(الوحي بما هو اتصال بين الله والنبي) إلى الاستخدام البشري الدنيوي (الوحي بما هو اتصال بين الإنسان والإنسان في هذا العالم)؟ أي كيف نستثمر مادة وحي لفهم الاتصال البشري الدنيوي؟

يقول جوته «إن ما هو دنيوي ينمو ويتسع ، وما هو إلهي يتخفى ويستتر» .ولنجعل الوحي ينمو ويتسع ، لا بدَّ أن ننزله في سياق دنيوي ، ليخرج ما يخفيه ويستره ، لنرى كيف توحي كلمات البشر لبعضهم بعضاً ، وكيف يعيشون في ظلالها؟ وكيف يعيشون على معناها؟ وكيف يتصلون بها؟ وكيف يتراسلون عبرها؟ وكيف تكتبهم؟ وتكتب وجودهم؟ وتصلهم ببعض وبالعالم؟

لجعل كلمة الوحي تعيش في سياقنا الدنيوي ، لا بدَّ أن تخرج من هالة قداسة نورها الخالص الذي يُعشي بشعاعه ، فيخفي ويستر ويحتجب ، إلى حيث ظلال النور الممتزج ورحابته واتساعه وألفته وراحته . النور الذي يخترق لطافة روح الإنسان وكثافته ، فيقابل بين رقيقته وحقائق العالم الوجودية ، كما يذهب إلى ذلك المتصوفة في فهمهم للإنسان الكامل .

وجدان الوجود

بهذا الخروج إلى الدنيا ، يمكن للكلمات أن تستوحي الوجود ، لتفهمه «واستوحيته إذا استفهمته» الكلمات تستوحي الوجود بأن تطلب فهمه ، لكنها لا تستولي عليه ولا تستحوذه ، بل تتيح له أن يُعلم ويُلقي ويُرسل عبر ظلالها التي تمنحه الراحة والدفء .

وبهذا الاستيحاء للوجود تكتب الكلمات الوجود ، «ووحى وحياً وأوحى أيضاً أي كتب» ، من هنا فالكلمات حين توحي تكتب وجودنا ، تكتب أشكال وجودنا في الدنيا ، تُعلم بفاعليتنا الوجودية ، وتكون أداة وجداننا ، وكلمة الوجدان تحمل في جوفها دفعة المعاني التالية[1] : الوعي بـ ، والبحث عن ، والعثور على . نحن نمارس

---

(١) انظر : محمود رجب ، فلسفة المرآة .

فاعليتنا بوحي الكلمات أي بكتابتها لوجودنا ووجداننا .

الكلمة جرح الوجود

وبهذه الكتابة الوجدانية نبحث عن وجودنا ، ونعثر عليه فنعيه ، فنُعْلِمُه بإشارة تكون بمثابة الندبة أو الجرح الذي يكون علامة تنبئ عن شكل وجودنا ، و«الكلمات : لُغَةً مُشْتَقَّة من الكَلْم وهو الجرح ، كذلك بالنسبة للوجود ككلمات ، فهو جرْحٌ وافتضاض للممكن : فأَوّلُ كلام شَقَّ أسماع الممكنات كلمة «كُنْ!»على عين من الأعيان ، تنفتح في ذلك النَّفَس شخصية ذلك المقصود ، فَيُعَبَّر عن ذلك الكون بالكلام ، وعن المتكوّن فيه بالنَّفَس»(١) .

وتكون الكلمات جرحاً في جسد الوجود حين تترك فيه ندبة جرح أثرها لا ينمحي «الجَرْح الفعلُ : جَرَحه يَجْرَحُه جَرْحاً أَثَّرَ فيه بالسلاح» والكلمة سلاح الكتابة ، من هنا فالكتابة جرح واجتراح لوجودنا ووجداننا ، الكلمة التي لا تجرح ليست كتابة!!

كما أنه ليس هناك معنى نهائي للكلمة يمكنه أن يستغرق إحالتها إلى الأشياء ، فليس هناك جرح نهائي للكلمة تنغلق عليه ، بل هناك جروح من الإمكانات التي يمكن اجتراحها بفاعلية ، ولكل منا أن يجترح في الوجود إمكاناً ما ، يشق به أسماع الناس ، فيكسب به معنى جديدا . والكلمة تكون جارحة بقدر قدرتها على أن تشق وتكتسب معنى جديداً «الجارحة : العضو العامل من أَعضاء الجسد ، كاليد والرجل . والجارحة ما يصيد من الطَّير والسباع والكلاب . . .وفلان يَجْرَحُ لعياله و يَجْتَرِحُ ويَقْرِشُ ويَقْتَرِشُ ، بمعنى» كي تكون الكلمة عضواً جارحا من أعضاء جسدك ، لابدَّ أن تكون عاملة لديها القدرة على الصيد والكسب .

الكلمة تجرح الوجود بأن تشقه ، فتفرق اتصاله «الجُرْح الاسم من الجَرْح وشِقٌّ في

---

(١) ابن عربي (محي الدين بن علي) ، الفتوحات المكية ، نقلاً عن توفيق رشد ، «مسألة المعرفة عند ابن عربي» المنشورة على موقع :

http://aslimnet.free.fr/ress/t_rochd/rochd.htm

اللحم يتفرّق بهِ اتّصالهُ ج جُرُوح» ، فلا يغدو كتلة مصمتة صماء ، بل يغدو ناطقاً بشقوقه واختلافه ، بهذا تكون الكلمة عضواً عاملا من أعضاء جسد الوجود ، فتُكسب بعملها هذا الجسدَ قدرةً على النطق فيحيا .

الظل والوحي

«الظل ما نسخته الشمس وهو من طلوع الشمس إلى الزوال . . . والظل من كل شيء شخصه وكِنُّه . ومن النهار لونه إذا غلبته الشمس . . . كل موضع تكون فيه الشمس فتزول عنه فهو ظل»(١) .

وفقاً لمعاني الظل هذه ، يكون ظل المعنى : هو الموضع الذي تزول عنه شمس المعجم (المعنى المعجمي الحرفي أو ذات الشيء بدون الشيء الآخر) غير أن زوال الشمس عن الموضع ليس محواً لها ، فأثرها (الظل) باق في الموضع ، إذ الظل هو في حقيقته ضوء الشمس ، «الظِّلُّ في الحقيقة إِنما هو ضوء شُعاع الشمس دون الشُّعاع» لسان العرب . ما تنسخه الشمس ليس ما تمحيه ، بل ما تتحول عنه بعد أن تحل فيه وما تغيره بعد أن تؤثر فيه ، وما تكاثره بمس ضوئها له . هكذا يكون الظل نسخة من الشمس ، أو هو تناسخ شعاعها وضوئها ، وعلى هذا النحو يمكننا أن نفهم تناسخ شمس المعجم ، فذات هذه الشمس لا تُمحى بالظلال ، بل تتكاثر وتتغير وتتحول ، فتتسع وتمتد الكلمة ، ويكون لها حياة بهذا الظل .هكذا يكون ظل الكلمة نسخة من ذات معناها ، أو هو تناسخ ذاتها وشيء آخر ، من استخداماتها وتوظيفاتها وسياقاتها غير المتناهية .

إن العلاقة بين الظل وبين الشمس علاقة جدلية شقية ، كعلاقة المركز والهامش ، والسيد والعبد ، والأصل والنسخة ، والحياة والموت ، لا يمكن لأي من هذه الأطراف أن يكون بغير الطرف الآخر ، وكل طرف منهما علامة وجود بالنسبة للطرف الآخر ، وتزداد جدلية العلاقة بين الظل والشمس شقاوةً وتعقيداً ، حين يستحيلان مجازاً مركباً .

على هذا النحو يمكننا أن نفهم «ظل الشيء يبقى ببقائه ويزول بزواله» التي

(١) معجم محيط المحيط .

تعني في معناها المباشر ، لا يمكن أن يكون هناك ظل من غير وجود شيء ، إلا إنها في الوقت نفسه تعني أن الظل هو العلامة التي توحي لنا (أي تنبئنا وتعلمنا في خفاء) أن الشيء باق . هكذا يكون الظل بالشيء ، والشيء بالظل . وعليه فإن بقاء شمس الكلمة (أي معناها المعجمي أو الأصلي أو اللغوي أو الأولي أو الحقيقي أو الوضعي أو ذاتها) يبقى ببقاء ظلها ، ويزول بزواله ، ولا ظل للكلمة ولا بقاء لها من غير وحي ، إذ كل ما توحي به الكلمة يكون ظلا لها ، (تنير به) وبقدر ظلالها يكون امتدادها وتناسخها (قدرتها على الحلول في الأشياء وتحويلها وتغييرها) فالوحي ظلال كثيرة أو الوحي مجموع الظلال التي تكتب من خلالها الكلمة وتُشير وتُلهم وتُرسل وتُخفي وتُلقي وتُعلم في خفاء وتَستوحي وتُومئ .

بهذه الظلالات تعمر الكلمات ، كما تعمر الأماكن حسبما يقول ابن عربي «بالظلالات عمرت الأماكن»[١] . بالظلالات تعمر الكلمات ، فتكون سكناً لنا ، فلا سكن يعمر بغير ظلالات تريحه ، فـ«الظل راحة الوجود»ابن عربي ، و«لما كانت بلاد العرب في غاية الحرارة وكان الظل عندهم من أعظم أسباب الراحة جعلوه كناية عن الراحة»[٢] .

الظل شخص الكلمة ، إذ هو قوامها الذي به تكون ، ومستورها الذي يحمل وحي معانيها ، ولونها الذي تُعرف به . وهذا ما يوجزه تعريف الظل في المعجم العربي «الظل من كل شيء شخصه وكِنُّه . ومن النهار لونه إذا غلبته الشمس»

هكذا يمكننا أن نعرف ظل المعنى ، بأنه عمران الكلمة وموضع سكنها المتجدد والمسافة المتناسخة بين طلوع معنى وزوال معنى ، وهو ما تُعلم به الكلمات في خفاء ، وتُلقي به إلينا ، وتكتبه فينا ، الظل وحي الكلمة الذي يمدها بالحياة فينا ، وتموت الكلمة متى ضحا ظلها «يقال للرجل إذا مات وبطل : ضحا ظله . يقال ضحا الظل إذا صار شمساً ، وإذا صار ظل الإنسان شمساً ، فقد بطل صاحبه ومات» لسان العرب .

تموت الكلمة وتفقد قدرتها على الحياة في الإنسان ، إذا ضحا ظلها ، أي إذا صارت شمساً ، لا تُخفي لتُعلم ، ولا تستر لتكشف ، ولا تُومئ فتُلقي ، ولا تَضمِر

---

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية .ص١٨٩ .

(٢) معجم محيط المحيط .

فتُسْتَفْهَم ، ولا تتعدد ظلالاتها فتُعَمَّر .

الكلمات لا توحي في الشمس (الشعاع) ، بل توحي في الظل (ضوء الشعاع) حيث راحة الوجود ودفؤه ونوره الممتزج . في الشمس يكون الشيء ذاته . الظل هو الزائد من الشيء ذاته ، هو الامتداد ، هو الشيء الآخر ، وبتكوثر الظلال ، تمتد الكلمة ، فيكون لها معنى وظل معنى وتاريخ وحقل وسياق ونظام واستعمال وترحلات ووحي وإيحاء واستعارة ونور وفعل ونسل وحمل وشحنة وجرح وافتضاض ووقع وأثر ومسار ووشي وحياة وسر و(ذات وشيء آخر) .

الظل إمكان

يمكننا أن نعمق من مفهوم الظل المنبثق من شمس المعجم من خلال استحضار مفهوم الفيلسوف الأميركي «أندريكن تلامنو بنجامين» للكلمة والاستعمال[(١)] .

فمفهوم الكلمة عنده - كما يقدمه طه عبدالرحمن - يتحدد من خلال فهمه لعلاقة الإحالة ، فهذه العلاقة التي تجمع بين الكلمة (لفظاً أو جملة أو نصاً) والشيء الخارجي الذي تطلق عليه ، لا تستغرق كل إمكانات الكلمة الدلالية ، بل تقوم فيها إلى جانب هذه الإحالة دلالات إضافية مختلفة ، فتكون قدرتها الدلالية مجاوزة لوظيفتها الإحالية . ويرجع السبب في ذلك إلى أن الكلمة لا تدل على معناها الإحالي دلالة مطلقة حتى يجوز أن ينزل هذا المعنى منزلة المدلول الأصلي للكلمة أو الحقيقة الثابتة لها ، وإنما تنطوي على إمكان ظهور معان أخرى فيها تنازع هذا المعنى محله ، وتشكل معه تعدداً دلالياً لا يستند إلى معنى أصلي بعينه ، أو قل تشكل معه تعدداً بدون أصل .

أما مفهوم الاستعمال فهو عبارة عن اللحظة التي يتم فيها تحصيل معنى مخصوص كما إذا فهم المرء القول الملقى به إليه أثناء التواصل أو حدد للنص تأويلا مخصوصا عند التحليل أو تخيَّر تركيبة معينة من الألفاظ للقيام بالترجمة من لغة إلى أخرى .

وإذا كان «الاستعمال» هو الظفر بمعنى مخصوص في سياق خطابي ما ، فإن

---

(١) انظر : طه عبدالرحمن ، فقه اللغة : الفلسفة والترجمة(١) ، ص١١٥ .

هذا المدلول يتميز عن المدلول «الكلمة» تميز الخاص عن العام ، فالاستعمال هو بمنزلة المعنى المتحقق من المعاني الممكنة التي تحتملها «الكلمة» ؛ وعلى هذا ، يكون «الاستعمال» حاملاً للمدلول الوجودي والزماني الذي تختص به لحظة تحقق المعنى ، غير أن صفة هذا المعنى التحقيقية ، وإن صرفت غيره من المعاني ، تبقى دالة على هذه المعاني على جهة الإمكان ، فيكون المعنى المتحقق والحاضر حضورا فعليا محفوفا بمعان مهملة وحاضرة حضورا ممكنا أو ، بتعبير «بنجامين» حضوراً بدئياً ؛ ولا شيء يمنع من أن تتحقق هذه المعاني الممكنة بدورها ، مما يفتح باب اختلاف التأويلات وتنازع الاستعمالات .

الاستعمال بما هو ممارسة أي حركة تشبه حركة الظل والشمس ، يتم فيه تحصيل معنى مخصوص ، أو معنى ممكن ، أو معنى متحقق في لحظة ما ، وفي الوقت نفسه محفوف بحضور معان أخرى مهملة لكنها ممكنة ، أي ممكنة التفعيل أو ممكن تفعيل حضورها ، بهذا يكون الاستعمال محكوم بحضورين ، حضور فعلي وحضور بدئي ، والعلاقة الجدلية لهذين الحضورين يجعلان من الكلمة حركة متجددة ، عامرة بالحياة بما يتحقق فيها من معان ممكنة .

هذه الممارسة (الاستعمال) حركة تشبه حركة الشمس والظل ، بما ينتج عنهما من حياة وعمران وراحة وتجدد وحضور وتزاحم وتنازع وصرف وظهور وغياب . بهذه الحركة تتجدد المسافة المتناسخة بين طلوع معنى وزوال معنى ، أو لنقل المسافة بين حضور معنى فعلي وحضور معنى بَدئي .

بهذا يمكننا القول ، إن الاستعمال هو الظل ، وفي كل استعمال ظل جديد ، وإمكان جديد ، ووحي جديد ، فالظل إمكان ، والوحي إمكانات كثيرة من إمكانات الظل .

مجازات الصورة

«تنوعت الصور الحسية ، فتنوعت اللطائف ، فتنوعت المآخذ ، فتنوعت المعارف ، فتنوعت التجلّيات . فوقع التحول والتبدّل في الصور في عيون البشر» ابن عربي

نحاول أن نقارب مفهوم الصورة في خطاب ابن عربي ، بوصفها علامة كثرة ومغايرة ، وهي بهذا الوصف معرفة كثيرة بالإنسان والوجود والله ، والكثرة في خطاب ابن عربي تلوين تتنوع فيه أشكال ظهور الواحد . وقد استخدم ابن عربي مجازات المحل والمنظور والقابل والظل والنور والرؤية والعين والبرزخ ، ليعبر عن أشكال ظهور الواحد بالعين ، الكثير بالصور .

الصورة علامة كثرة

الصورة غايتها المعرفة ، فلا معرفة إلا بصورة (كثيرة) أي صورة لا تُسْتَنْفَدُ تجلياتُها ، وتلك هي صورة الكثير الواحد «الكثير بالصور ، الواحد بالعين»[(١)] . غاية الصورة معرفة الذات الإلهية ومعرفة الذات الإنسانية ومعرفة الوجود . معرفة الكثرة فيها ، أي الكثرة في الألوهية والآدمية والعالم . ومعرفة الكثرة لا تكون بغير تلوين الواحد ، والتلوين هو ضرب الواحد في الكثرة ، والتلوين الذي يجعل من الواحد كثرة تُعرف به ، ويُعرف بها ، تلوين يجعل من الصورة علامة (كثرة) .فكيف تكون الصورة علامة (كثرة) في خطاب ابن عربي؟

الصورة في خطاب ابن عربي علامة (كثرة) ، لأنها محل لغيرها ، فهي مكان

---

(١) ابن عربي ، نصوص الحِكَم ، ص١٨٣ .

لتجلي الاختلاف والتنوع والتعدد والكثرة، هي علامة لأنها تحيل إلى غيرها، بانفكاكها من مدلولها الواحد الظاهر إلى كثرة باطنة. وهي علامة لأنها تُظهر الكثرة، فهي صورةٌ لأنها صورةٌ لشيء آخر، شيء مضروب في الكثرة، الصورة علامة كثرة، لأنها تلوينٌ للشيء، ولأنّها تجعل من الشيء الذي يبدو قائما في ذاته، علاقةً ونسبةً وإضافةً، هكذا حين يكون الشيءُ صورةً، فإنه يكونُ علامةً وجودُها ليس عارياً، بل مضافا ومنسوبا. الصورة علامة لأنها «تظهر في عز الممثالة شيئاً من المخالفة». هي علامةٌ لأنها ذاتُها وشيءٌ آخر، لأنها امتزاج النور والظلمة والكثافة واللطافة. ولأنها تقولُ بغيرها ولغيرها وعلى غيرها. الصورة علامةٌ، لأنها تَقلُّبٌ من غير تقييد. ولأنها قابلةٌ تتولدُ عليها وعنها الوجودات. وهي تحمل الوجودَ في كثرته في باطنها، فتحفظ كثرته من النسيان، لذلك فهي ذاكرة الوجود في أشكال تجليه الكثيرة. هي علامة لأنها ليست تكراراً ولا ترادفاً «لا يصح الترادف في العالم لأن الترادف تكرار وليس في الوجود تكرار جملة واحدة، للاتساع الإلهي»[(١)].

الصورة علامة الكل، سواء كان جسداً منزهاً أم كلمةً مجسدةً، فالصورة تنزيهٌ وتشبيهٌ، والجسدُ يستحيل كلمةً، والكلمةُ تستحيلُ جسداً «فارتبط الكل بالكل، فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه.. ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه»[(٢)].

بهذا الوصف العلامي الكثير، تكون الصورةُ علاقةً يتحدد معناها بنسبها وإضافاتها، وإذا ما أردنا أن نعرف، ما هي الصورة؟ فعلينا أن نربطها بشيء آخر، هكذا يمكننا أن نقول إن الصورة هي:

رؤية الشيء في أمر آخر، والرؤية الثانية، والمحل المنظور فيه، ومحل ظهور معنى الذات، ومحل الكثرة، ومحل الاختلاف، ومرآة الوجود، والمحل الذي ترى فيه الألوهية نفسها، والبرزخ، والخيال الذي يريك الشيء في صورة أخرى، فإذا تأملته وأولته أدركت أنه هو هو، وظل الشيء، وما يقابلنا من نور الممكنات، وتلوين، وضرب الواحد في الكثرة، وتجلٍ، وكون جامع، ومحل إظهار السر، والقابل الممكن،

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢، ص٢٩٨.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٨٢.

وعين آدم ، وجـلاء مـرآة العـالم ، هي كل تلك الكثـرة . ولنرى ثراء هذه الكثـرة ، سنخص بعضاً منها ببيان موجز .

رؤية الشيء في أمر آخر

«فإن رؤية الشيء نفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له»(١) .

الآخر هو شرط الصورة ، فبغير هذا الآخر لا يمكن أن تكون هناك رؤية ، لأنه ليس هناك صورة ، فالصورة هي ما يرى في محل آخر ، تتعذر الرؤية حين يغيب هذا المحل ، فتتعذر المعرفة ، فيكون الجهل . الشيء علاقة وإضافة ونسبة ، وهو علاقة لأنه اتصال بأمر آخر ، وهو إضافة لأنه زيادة بأمر آخر ، وهو نسبة لأنه معرفة بأمر آخر . الشيء صورة حين يكون علاقة وإضافة ونسبة ، أي اتصال وزيادة ومعرفة .لذلك فالصورة التي لا تصلنا ولا تكثرنا ولا تعرفنا لا يعول عليها ، لأنها ليست رؤية ، فهي لا ترينا ذواتنا متجلية في أمر آخر . من هنا فالصورة لا بد أن تكون أمراً آخر .

الرؤية الثانية

الرؤية الأولى ليست صورة ، لكي تكون الرؤية صورة لابدّ أن تكون رؤية ثانية ، والرؤية الثانية/الصورة ، لا تكون إلا بامتدادها في محل آخر ، والعلاقة بين الأولى والثانية هي علاقة الافتقار والغنى ، فالأولى تفتقر إلى الثانية فبغيرها لا تكون صورة ، أي أن وجودها مفتقر إلى وجود الثانية ، فهي شرط غناها ، فبها تكون ظلاً ومعرفة وعلامة وحقيقة غنية . إلا أنها بهذا الافتقار غنية ، لأنه افتقار يصلها ويكثرها ويقابلها بحقائق الوجود . الرؤية الثانية ضرب تكثير وتلوين وتمكين للرؤية الأولى .

المحل المنظور فيه

الصورة تحتاج محلا تُنْظَرُ فيه ، محلا يُظهرها ويُجليها ويُعطيها الوجود ، من غير

---

(١) ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص٤٨ .

هذا المحل لا تكون الصورة، تختلف الصورة باختلاف هذا المحل، ويختلف ظلها باختلافه، ويختلف منظور الصورة باختلاف المحل المنظور فيه. فيتسع أو يضيق، وينبسط أو ينقبض، ويشرق أو يظلم، وينكشف أو يحتجب بحسب المحل المنظور فيه. المحل هو الممكن الذي يُعطي الصورة شكل وجودها، ويعرفها بذاتها.

الصورة هي رؤية الشيء في محلّ آخر، رؤية الشيء في ذاته ليست صورة، لابدّ أن يُرى هذا الشيء في محل آخر. فإن الشيء لا يُرى إلا بمنظور، ومنظوره هو المحل الذي يكون فيه. من هنا تختلف الأشياء باختلاف محلاتها، وتختلف أحوالها فتختلف صورها «إنّ الأرواح روح واحدة، وإنما اختلفت بالمحال»[1] كذلك «الأنوار نور واحد»[2] إلا أن «النور الذي يخص هذا المنزل ليس هو النور الذي يخص المنزل الآخر ولا المنازل الأخرى»[3].

الأشياء واحدة بغير محل، وكثيرة بمحلاتها. الأشياء دون لون بغير محل، ومتلونة بمحلاتها. الأشياء عدم بغير محل ووجود بمحلاتها. الأشياء لا ترى إلا حين تكون صورة، والصورة لا تكون من غير محل.

محل وجود الذات

الصورة بغير ذات تحلّ فيها «شبح مُسوًّى لا روح فيه»[4]، تكون للصورة ذات، حين تتجلى الروح فيها، والذات لا تتجلى في الصورة بكلّها الكامل ولا بجوهرها المفارق، بل بظلها وصفاتها ونقصها، «من كمال الوجود وجود النقص فيه»[5] والصورة وجود، عالم، وجود مختصر للعالم، ووجود ناقص من العالم، الصورة عالم غير كامل، «ما ظهر في العالم نقص إلا في هذا الإنسان، ذلك لأنه مجموع حقائق

---

(١) ابن عربي، كتاب المعرفة، ص١٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص٤٩.

(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢، ص٣٠٣.

العالم وهو المختصر الوجيز والعالم هو المطول البسيط»[١] .

كما أن الإنسان (صورة الله) يكون كاملاً في صورته المثالية ، حين تجتمع فيه أسماء الحق وصفاته وحقائق الكون ورقائقه ، حين يكون مظهراً كاملاً للذات الإلهية ، حين يكون عين جلاء مرآة الوجود وروحها ، حين يكون الكثرة التي تضرب في الواحد ، فتلونه وتعدد وجوهه وصوره ، كذلك الصورة (صورة الإنسان التي هي نسخة من وجودنا المعاش) تكون كاملة حين يجتمع فيها كل هذا ، حين تكون مظهرة كاملة للذات الإنسانية بتلاوينها وكثرتها وتعدد أسمائها واختلاف حالاتها وأوصافها ومعانيها وتقلباتها ، حين تكون عين جلاء مرآة الإنسان وروحه .

الصورة تكون كاملة بقدر ما تكون محلاً لهذا النقص ، لهذه الذات الناقصة ، لحقيقة من حقائقها . والصورة تكون ناقصة ، بقدر ما تكون محلاً لذات كاملة «بالإنسان كمل العالم ، وما كمل الإنسان بالعالم»[٢] الصورة الكاملة محلّ للإنسان الناقص ، يحتاج الإنسان للصورة لأنه يحتاج إلى محل يرى فيه حقيقته الناقصة ، حين تكون الصورة كذلك تكون معرفة حقيقية بالذات ، تكون روحاً لا شبحاً مُسوًّى ، تكون محلاً للرؤية ، وتلك هي غاية الصورة .

الذين يخافون من الصورة الكاملة أو يعادونها ، يخافون من المعرفة الحقيقة ، يخافون نقصهم ، يخافون من المرآة ، يخافون من المرأة ، يخافون من الجسد ، يخافون من التجسّد ، يخافون من الممكن ، يخافون أن يروا ذواتهم في المرآة ، يخافون المشاهدة ، يخافون أن يخرجوا من ذواتهم ، يخافون أن يرتبطوا بالآخر ، فيعادون العالم ، لأنهم لا يرونه ولا يشاهدونه ولا يخرجون له ولا يتصلون به .

عين آدم

«فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عينَ جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة»[٣] . إنّما الصورة عين ، لذلك هي رؤية ، وهي رؤية ثانية ، وهي رؤية الشيء

---

(١) المصدر نفسه ، ص٣٠٣ .

(٢) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ،ص٣٠٣ .

(٣) ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص٤٩ .

في محل آخر ، وهي منظور ، وهي محل منظور فيه ، وهي عين آدم .

ولما كانت الصورة عين ، صار الإنسان كلّه عين . وصار لكلّ حال فيه عين «ولكلّ حال عين»[١] . وكلما تكثَّرت عيونه كثرت أحواله وصوره ، وصار بعيونه كاملاً «الكامل من الرجال يكنى أبا العيون»[٢] .

عين آدم هي صورته «التي هي صورة العالم المعبر عنها في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير»[٣] الصورة إذن بقدر ما تحمل من عيون أي من أحوال تكون كثيرة ، وتكون متلونة بهذه الأحوال ، فتكون كاملة . الصورة حين تكون عين آدم ، تكون العالم الصغير ، ومختصر العالم ، ومجمع أجزائه المتفرقة ، وروحه وجلاءه .

آدم بكلِّه عين ، ولتكون الصورة عين آدم ، لابدَّ أن تكون كلَّه ، بجسده وروحه وظلمته ونوره وتنزيهه وتشبيهه ونقصه وكماله . فإنها بهذا الكلّ تجلو العالم ووجوده المُسوَّى ، وتظهر سرّه ، إذ في عين آدم سر العالم « . . . أن يرى عينه ، في كون جامع يحصر الأمر كلّه ، لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سرَّه إليه»[٤] .

«كما لم تكن صورة جسم آدم ، جسم كل شخص من ذريته»[٥] ، فإنه لم تكن عين آدم عين كل شخص من ذريته ، لذلك «تنوعت الصور الحسية ، فتنوعت اللطائف ، فتنوعت المآخذ ، فتنوعت المعارف ، فتنوعت التجليات . فوقع التحول والتبدل في الصور في عيون البشر»[٦] .

ظل الشيء

«فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال»[٧] أي أنّنا ندرك من الصورة

---

(١) ابن عربي ، كتاب المعرفة ، ص١٤٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٤٨ .

(٣) ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص٤٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٤٨ .

(٥) ابن عربي ، كتاب المعرفة ، ص١٣٥ .

(٦) المصدر نفسه ، ص١٧٩ .

(٧) ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص١٠٢ .

قدر ما ندرك من ظلها، ويمتد ظلّ الصورة بحسب ما يمتد فيها من حقائق العالم، أي بقدر ما تكون علامة على كثرة العالم، أو بقدر ما تجمع العالم فيها، فتكون الصورة الجامعة التي هي ظل للإنسان الكامل بالتلوين والتمكين والتكثير. «فمحلّ ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات: عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات»[1] ليس كالصورة محل لظلال العالم، ومحل للعلم بالعالم ومعرفته، لذلك من يعادي صورة يعادي ظلها ويعادي عالمها ويعادي ما يتجلى فيها من حقائق العالم ولطائف الإنسان التي تقابل هذه الحقائق.

إدراك الصورة هو تمثّلُ غايتها، وغايتها هي المعرفة، معرفة الذات عبر أمر آخر، كما أنّه لا معرفة بغير صورة، فإنّه لا معرفة بغير ظل، فبقدر ما يمتد الظل، تكون الصورة، فتصير علامة على غيرها، هكذا تتعرف الذات على نفسها عبر الغير. كما يتعرّف النّور على نفسه عبر الظل «النور يُدرك ويُدرك به، والظلمة تُدرك ولا يُدرك بها»[2].

النور يُدرك بظله، وتُدرك به الأشياء فتصير معرفة. الصورة إدراك بما تحمله من نور ممتزج امتزاج الروح والجسد والتنزيه والتجسيد والظل والنور. النور الخالص لا يدرك، لذلك يحتاج إلى ما يمتزج به، ويختلف معه، يحتاج إلى محلّ آخر، محلّ يكون منظوراً فيه. يحتاج إلى قابل ممكن أن يكون صورة. والقابل ليس غير ممكن من ممكنات الوجود تخترقه لطافة نور، فيكون الظل وتكون الصورة، ويكون الإدراك وتكون المعرفة. «..هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه»[3].

ويشير أبو العلا عفيفي إلى أن «القابل هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التي ليست لها وجود عيني وإن كان لها وجود غيبي، فهي بهذا المعنى

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص١٠٢.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٣، ص٢٦٧.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص٤٩.

وجودات ممكنة أو وجودات بالقوة . .»[1] .

بالظل تعمر الصورة بالمعنى ، كما تعمر الأماكن حسبما يقول ابن عربي «بالظلالات عمرت الأماكن»[2] بالظلالات تعمر الصور ، فتكون سكناً لرؤيتنا الثانية ومحلاً لذواتنا ، فلا سكن يعمر بغير ظلالات تريحه ، فـ«الظل راحة الوجود»[3] .

الظل شخص الصورة ، إذ هو قوامها الذي به تكون ، ومستورها الذي يحمل وحي معانيها ، ولونها الذي تُعرف به . وهذا ما يوجزه تعريف الظل في المعجم العربي «الظل من كل شيء شخصه وكِنُّه . ومن النهار لونه إذا غلبته الشمس» . لذلك فالصورة بما هي ظل أو نور ممتزج ، هي ما يقابلنا من نور الشخص(الممكنات) .

الظلّ نسخة من النور ، لذلك تختلف الصور باختلاف نورها ، واختلاف ظلها ،«إنْ تعددت الأنوار تعددت صور الظلال ، فكثرت الأغيار فلكلّ نور ظل من الجسم الواحد»[4] كما تختلف باختلاف محلها وقابلها ومنظورها ورؤيتها الثانية ، وعين آدمها ، فالصورة تختلف باختلاف مقوماتها التي بها تكون الصورة صورة .

البرزخ

الصورة برزخ ، فهي عالم وسيط من الخيال الذي يريك الشيء في صورة أخرى ، فإذا تأملته وأولته أدركت أنه هو هو . «وللخيال الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه»[5] الصورة لا يمكنها أن توجد إلا في هذا العالم البرزخي الذي يصل الأشياء ببعضها ، فيحيلها علاقات وإضافات ونسب ، فيُكوِّن منها صوراً كثيرة ، يصل بها السماء بالأرض ، والله بالإنسان ، والغيب بالشهادة ، والظاهر بالباطن ، والجسد بالروح ، والآخرة بالدنيا ، والواحد بالكثير ، والتنزيه بالتجسيد ، والذكورة بالأنوثة .

الصورة برزخ حين تصل هذه العوالم ، فتجعلها ترى بعضها في بعضٍ ، أي تجعل

---

(١) ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص١٨٩ .

(٢) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص١٨٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٠٠ .

(٤) ابن عربي ،الفتوحات المكية ، ج٣ ،ص؟ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٢٨٢ .

بعضها مرايا مَجلوّةً لبعض . الصورة من غير برزخ عمى وبالبرزخ عماء[١] .

في هذا البرزخ يمكننا التعبير «ومعنى التعبير الجواز من صورة ما تراه إلى أمر آخر . . . إن كل ما في الكون يجب أن يعبر»[٢] الصورة حين تكون برزخاً تعبر بك الكون ، وأنت حين لا تعبر تكون قد فقدتَ صورتك .

سوق الجنة

«وصور سوق الجنة ، وهي هذه الصور التي تعمر الأرض»[٣] . صور سوق الجنة ، صور مدغومة بعلامة الكثرة ، فلا يعمر الأرض غير الكثرة ، ولكل سوق علامة كثرة مختلفة ، وصور سوق جنة حسين المحروس[٤] علامة كثرتها يكمن في حركة الململتر الواحد ، فبقدر ما يلونُ هذا الملمترُ بضرب واحده في الكثرة ، يعمرُ سوقه وبقدر ما يتحرّك هذا الملمتر الواحد ، تتحرك السوق ، فتعمرُ الأرض بظلالات الصورة .

في هذا الملمتر الواحد يكمن سرّ الغيرية ، وفي لحظة اكتشاف هذا السرّ يعي الإنسان ذاته المختلفة ، ويعي اختلاف الأشياء وكثرتها ، من يعرف يلعب بحركة الملمتر في المرآة وهي بين يديه ، يعرف يلعب بالقلم والريشة والعدسة ، فيرينا العالم كثيراً .

إن العالم وممكناته وأناسه وكثرته ، عند ابن عربي ، صورة لتجلي النفس الإلهي ، والوجود بمراتبه صادر عن هذا التجلي ، والحروف صورة من تجلي هذا النفس الكثير ،

---

(١) أول ما ينشأ السحاب ، فهو النشء فإذا انسحب في الهواء فهو السحاب فإذا تغيرت له السماء ، فهو الغمام فإذا رأيتها وحسبتها ماطرة ، فهي مخيلة فإذا ارتفع وحمل الماء وكثف وأطبق ، فهو العماء والعماية والطخاء والطخاف والطهاء .

العماء : صفحة الوجود فيما وراء الأثير ، أو الحالة البدائية للسماوات عندما كانت مجرد غبار وغيوم .

وفي التصوف : تجلي الواحدية .

(٢) ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص٨٦ .

(٣) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص٥٠١ .

(٤) إشارة إلى معرض الصور الذي أقامه حسين المحروس في فبراير ٢٠٠٥ في البحرين ، وقد سمّاه «سوق الجنة» .

والإنسان يتقوّم بقدرته على تنفس هذه الصورة ، أي إنّ إنسانيته تتميز بنطقه لصورة الحروف التي هي علامة كثرة ، فمتى كان الإنسانُ متصرفاً بعلامة الكثرة ، صار قادراً على التصرّف بصور العالم بتنفسه ، وبهذا التصرف يعمر العالم .

التنفس عند ابن عربي ، هو أن تتجلى مرآتك بحرف يقلب صورة العالم . والمللمتر الذي تعشقه عدسة حسين المحروس ، يماثل تنفس حرف ابن عربي ، كلاهما يلعبان على هذا الحرف ، وكلاهما يتجليان بهذا الحرف الكثير . التصرف في المللمتر كتابة للعالم بالصور .

النَّفَسُ(جمعه أنفاس) : السعة والفسحة في الأمر والجرعة والري والطويل من الكلام والفرج . صور سوق الجنة تنفُّسُ العالم بكل هذه المعاني التي تجعل الحياة كثيرة ، كثيرة في سعتها وفسحتها وأمرها وجرعتها وريها وكلامها وفرجها . تعمر أسواق الأرض بهذه الحياة الكثيرة . وتصير صورها عين آدم .

بهذا تصير سوق الجنة ، سوق البرزخ ، والعالم الوسيط ، ورؤية الشيء في أمر آخر ، والرؤية الثانية ، والمحل المنظور فيه ، ومحل ظهور معنى الذات ، ومحل الكثرة ، ومحل الاختلاف ، ومرآة الوجود ، والمحل الذي ترى فيه الألوهية نفسها ، والخيال الذي يريك الشيء في صورة أخرى ، فإذا تأملته وأولته أدركت أنه هو هو ، وظلّ الشيء ، وما يقابلنا من نور الممكنات ، وتلوين ، وضرب الواحد في الكثرة ، وتجلٍ ، وكون جامع ، ومحل إظهار السرّ ، والقابل الممكن ، وعين آدم ، وجلاء مرآة العالم ، هي كل تلك الكثرة .

مجازات المعرفة المحبة
المعرفة حباً ولعباً ومرحاً وتضاداً

«الإدراك هو جمع بين شيئين ، أحدهما غامض ، والآخر واضح»

رينان

«المحبة هي الجمع بين الضدين»

ابن عربي

كأن

تبدو المعرفة كأنها جد ، لا يعرف المرح ، وجه مقطب بالتجهُّم والثبات ، ويبدو الحب كأنه فرح لا يعرف الجد ، وجه مشرق بالتبسُّم والزوال . كأن المعرفة هي ما يبقى ، والحب هو ما يزول ، كأن المعرفة روح تبقى ، والحب جسد يفنى . والفلسفة معنية وفق أفلاطون بما يبقى ويثبت ويخلد ، لا بما يتغيَّر ويزول ويمضي ، لذلك فأرواح الفلاسفة خالدة وباقية مع جنس الآلهة . المعرفة بحسب استخدام أخوان الصفا ، هي ما فوق القمر (الكائنات الخالدة) والحب هو ما تحت القمر (العالم الفاني) .

لكن ما يدحض هذه التقسيمات هو أن تاريخ العشاق والمحبين باقٍ وخالد ، وخطابهم فاعل ، تماماً كما هو تاريخ الفلاسفة والعرفاء ، وما يكذب (كأنَّ) أن في تاريخ المحبين فلسفة حياة وموت وحيرة وعذاب تروي تاريخ الإنسان ووجوده ، وأن في تاريخ الفلاسفة والعرفاء انشغالات معنية بفلسفة الحب والجسد والحياة والموت والعذاب والحيرة ، بل إن كلا التاريخين يجعل من تاريخ الآخر موضوعاً لانشغاله واشتغاله ، وكلا التاريخين يتوسع وينمو ويحيا بالآخر .

المعرفة تجمع ضدين «الإدراك هو جمع بين شيئين ، أحدهما غامض ، والآخر واضح» ، والمحبة تجمع ضدين «المحبة هي الجمع بين الضدين» . المعرفة التي لا تعترف

بأضدادها معرفة لا محبة فيها ، والمحبة التي لا تقرُّ بضديدها محبة لا معرفة فيها . بقدر ما نجمع الأضداد نعرف ونحب ، وبقدر ما نحب ونعرف تتكوثر أضدادنا .

المعرفة بالشك

المعرفة الأصولية (التي تجعل من علاقتها بأصولها نهاية اليقين والحقيقة والوضوح والصدق والصحة) في شتى تجلياتها معرفة طارِدة للضد ، لأن الضد يهدِّد يقينها ، ويقينها قفل بابها والمعرفة المرحة في شتى تجلياتها معرفة مُطَّرِدة بالضد ، لأن الضد يغني شكها ، وشكها مفتاح بابها .

المعرفة بالشك تكون محبة ، لأنها تجمع الأضداد ، بل هي زوج من الأضداد . هي معرفة وجهل ووضوح وغموض واكتمال ونقصان وامتلاء وفراغ ونور وظلمة وكثرة ووحدة . هي معرفة تجمع هذه الأزواج وتوالف بينها فتنشئ حباً . هكذا يكون الحب معرفةً يداخلها الشك ، الشك بالوضوح والاكتمال والامتلاء والنور والكثرة ، فتلجأ إلى خارجها ، إلى ضدها لتثري ذاتها بالازدواج به ، فيكون زواجها أو ازدواجها إدراكاً أو محبة . وكأن الإدراك إدراك (معرفة) بالضد ، وكأن المحبة حب (ازدواج) بالضد .

متى استغنينا عن ضدنا وقعنا في اللامعرفة واللاحب ، ومتى وقع الإنسان في اللامعرفة واللاحب ، فقد حياته ، لأنه وقع في الجهل والقسوة ، وأنسنة الإنسان ليست هي شيء غير حمايته من هذا الوقوع ، هكذا يمكننا أن نعرِّف الإرهاب بأنه وقوع في اللامعرفة واللاحب أو في الجهل والقسوة ، أو لنقل إن الإرهاب استغناء عن الضد ، الضد الذي يفتح بابك على الحياة المتشجرة بالاختلافات .

ثراء الأضداد

أن نجمع المحبة والمعرفة ، أي أن نجمع أضدادهما ، هو أن نجعل للمعرفة مكاناً في القلب ، وتلك هي محاولة المتصوفة بامتياز ، وأن نجعل للقلب مكاناً في المعرفة ، فتلك هي محاولة نيتشه بامتياز ، والمحاولتان وجهان لقلب واحد أو لعقل واحد ، وبهذه المحاولة ذات الوجهين ، صار للمخيلة مكانة في المعرفة ، بعد أن نبذها ديكارت بيقينه المفرط الذي عدَّها ضلالاً ، وكأن هذا اليقين يتوهم أن المعرفة خالصة من الضلال ، وهذا الجمع هو ما جعل من التصوُّف رحباً حد الاتساع لجميع تناقضات البشر

وتباينات مذاهبهم ، وهذا ما جعل من نيتشه يبتكر مفهومه للمعرفة المرحة المفتوحة على الأضداد والمجازات والخيالات والسخرية والمرح واللعب . ما يجمع المعرفة والمحبة هو أنهما محاولة غير منتهية للجمع بين الأضداد .

لذلك قيل : الحب عماء وقيل الحب جلاء ، وقيل الحب حلم وقيل هو حقيقة ، وقيل هو خيال وقيل هو واقع ، وقيل هو تبدُّد وقيل هو جمع ، وقيل هو ضلال وقيل هو عقل ، وقيل هو كل هذا التضاد فلا يقبله إلا من في قوته الانقلاب معه «إن الحب له أحكام كثيرة مختلفة متضادة فلا يقبلها إلا من في قوته الانقلاب معه فيها وذلك لا يكون إلا القلب»[(١)] .

وما قيل في الحب ، قيل في المعرفة ، فهي عماء وبصيرة ، ووهم وحقيقية ، وخيال وواقع ، ووصل وفصل ، وتجميع وتبديد ، ونور وظلام ، وإيمان وكفر ، وعقل وهوى ، وحجب وجلاء ، وضلال وهداية ، وقيل هي كل هذا التضاد ، فلا يقبلها إلا من كان في قوته الانقلاب معها والتحول بها والصيرورة معها .

كان ابن عربي يقول «والحب من أوصافه الضلال والحيرة والحيرة تنافي العقل فإن العقل يجمعك والحيرة تفرقك . ولهذا وصفت المحبة بالبث وهو تفرق هموم المحب في وجوه كثيرة» ، وهل تفهم المعرفة من غير هذه الأوصاف؟ وهل هناك معرفة حية من غير حيرة تجعل صاحبها على حافة طرق مختلفة ومتفرقة؟ وألا يختلف الناس باختلاف معرفتهم؟ ألم يجعل سقراط من معرفة الذات موضوعَ هم؟ العقل -تماماً كالقلب- الذي لا حيرة له لا حب له ، فالحيرة قلق وجودي يحرك علاقَتك بالأشياء .

ولأن المعرفة المرحة بحب هذه الأضداد غير منتهية ، فهي معرفة ثرية ، ثرية باتصال وجودها في أضدادها ، وثرية باتصالها بالخارج ، وثرية بجمعها على ضدها ، وثرية بتمرئيها في ضدها ، وثرية بكثرتها بضدها ، وثرية بازدواجها بهذا الضد المتصل ، وثرية بنمائها بالضد وحياتها به ، ثرية بحب أضدادها وتكثيرها إياهم ، ولعل ما يكثف هذا الثراء هو عبارة الفيلسوف والأديب الفرنسي آلان Alain «الحب هو أن يجد الإنسان ثراءه خارج ذاته»[(٢)] .

كان الزجاج (زجاج المرايا والعدسات والمناظير) أشبه شيء بثقب الباب الذي

---

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ص١١١ .

(٢) راوية عبد المنعم عباس ، الموقف الفلسفي عند آلان صلته بفن الحياة ، ص٥٣ .

شاهد منه الإنسان عالما جديداً . وجد الإنسان بهذا الزجاج شيئاً خارج ذاته ، وجد ذاتاً أخرى تغنيه وتثريه ، وجد عالماً ثرياً من الأضداد .

ثراء التحوُّل

«في الحب يتجاوز كل من الرجل والمرأة فرديته في وحدة يشعران فيها أنهما أكثر مما هما ، إنهما الواقع والمطلق ، الوجود وما وراءه . ولا يعود كل منهما إلا تجلياً للآخر . يتجلى له وفيه ومنه ومعه وعليه ويتجلى كمثله»[1] .

لا يثرى الإنسان ، أي لا يشعر أنه أكثر إلا حين يتجاوز ذاته ، ويخرج منها ، وبهذا الخروج يتحول ، ويعاود خلق ذاته من جديد .

الإنسان يتحول بالحب والمعرفة ، حين ينشئ (معرفة) لا تتحول به ، يفتقر ويجمد فيموت ، ولا يمتد لأنه عاقر ، وحين ينشئ (حباً) لا يتحول به يفقد توهجه وتخبو هالته فيموت ، ولا يمتد لأنه أجدب . إن من طبيعة المعرفة التحول ومن طبيعة الحب التحول ، فكلاهما يوهِّج الإنسان ، وبالتوهج تستحيل طبيعته صيرورات لا تنتهي ، ما لا يتحول ليس حباً ولا معرفة ، بل وهم حب ووهم معرفة .

المحبة لا رغب لها أن تكتمل بنفسها ، كما المعرفة لا رغبة لها أن تكتمل بنفسها ، فالمحبة والمعرفة لا تكونان إلا بوصال الضد ، بهذا الوصال يكتملان ويستحقان الاسم ، اسم الحب واسم المعرفة .

الواحد لا يكون شيئاً ، كما يقول ابن عربي «اعلم أن الواحد لا يكون عنه شيء البتة ، وأن أول الأعداد إنما هو الاثنان . .» ، أي لا يكون ثرياً حتى يتصل بغيره من الأضداد ، فيجمع بين غموض البعد ووضوح القرب ، بين غموض الغياب ووضوح الحضور ، بين غموض الظل ووضوح الشمس ، يجعلنا ندرك الحب ونعرفه ، ندرك معنى الاتصال العظيم الذي ينجزه الحب فينا ، بهذه الأضداد نكون ونصير ونتحول .

وجدان المعرفة

وليس أدل على العلاقة المزدوجة بين المعرفة والحب من استخدامات الفعل وجد

---

(١) أدونيس ، الصوفية والسوريالية ، ص١٧ .

واشتقاقاتها، فبهذا الفعل يؤسس الكائن وجوده في العالم واللغة، وجوده العقلي والجسدي والرمزي والشعوري، فبهذا الفعل يوجد ويكون ويعشق ويعرف حتى إن مدلولات هذا الفعل ومشتقاته من وجدَ وواجد وموجود ووجود ووجدان ووجدٌ، غدت مادة تؤشكل بها الفلسفة قضاياها وتُفسِّر بها الصوفية إشاراتها، وتخلق منها الشعرية مجازات عشقها وهيمانها، وتقدِّس بها التيولوجيا (علم الكلام) إلاهها، ويفهم من خلالها المنطق قضاياه، ويقدِّر بها النحو محذوفاته، وتصوغ منها البلاغة أساليبها، وتبصر بها حججها.

لم يعد الكائن يمكنه أن يُعطي معنى لوجوده من غير الإحالة على هذا الفعل، حتى صارت مشتقات هذا الفعل ثرية الدلالة، كما تشهد على ذلك مشتقة الوجدان، فالوجدان تحمل في جوفها دفعة واحدة المعاني التالية[١] : الوعي، والبحث عن، والعثور على، والإحساس بـ، لذلك لا أكثر من هذا الجوف تعبيراً عن وبـ وعلى ما بنا وفينا وعلينا من مُعْتَمَلات وجودية ووجدانية وذهنية.

بهذا المشتق (وجدان) نشيِّد معرفتنا ونبحث عن معناها، ونعثر على وجودنا ونحس به، وبهذا الوجدان نصل وجودنا بأبعاده المتعددة بالعالم وموجوداته ونتصل بها، ولكي أكون موجوداً بوصفي أنا يجب أن أجد (بكل أبعادي) آخر وألقاه وبهذا الآخر أشكِّل وعيي بأناي، يمكننا أن نطلق على هذا التشكيل وجدان الذات لذاتها في هذا الآخر. الوجدان هو أن أجعل منك مرآتي التي أجد ذاتي فيها، ولكي تكون مرآتي، لا بدَّ أن أجد فيك ما أبحث عنه وأعي به وأشعر بالعثور عليه.

الوجدان اشتعال وجودك بوجود غيرك، أو هو اشتعال وجودين، أو هو انصهار وَجدين في وجود واحد، أو هو عناق بين وجودين. إن هذا الاشتعال هو ما به نعرف ونحب، ولا يمكنك دون هذا الاشتعال أن تعرف ممكناً أو أن تحب مستحيلاً، أليس الحب وجدان المستحيلات؟ أليس الحب وجدان الممكنات؟ أليس الحب وجدان محمولات بها تحيا الموضوعات وتتحول؟ أليس الحب وجدانك فيّ ووجداني فيك؟ وأليس بهذا الحب نعرف؟!

---

(١) انظر: محمود رجب، فلسفة المرآة.

وجدان الله بالحب

«الله ليس سوى إسقاط مثالي للحب الإنساني» هيجل ، معرفة الله بالحب ، هي ليست شيئاً آخر غير هذا الخلع ، أن تخلع ما في نفسك من حب لكل ما في الوجود من موجودات وكائنات ، وتسقطه على الله ، وبهذا الإسقاط توجد إلهك الذي تؤمن به بشكل خاص جداً ، وحميمي جداً ، ومتفرد جداً . لذلك كانت المعرفة الصوفية معرفة وجدانية خاصة ، وتجربة فردية ينشئها واحد لا جماعة ، بهذه المعرفة يتوافق الفرد مع الله بالحب لا بالإكراه والتخويف ، كما هو شأن المعرفة الجماعية . إن هذا الحب يجعلنا نرى بعين الله فـ«الحب يجعلنا نرى الآخرين كما يراهم الله» كما يقول بورخيس ، والله لا يرى الآخرين شعباً مختاراً ، ولا عرقاً متمايزاً ، ولا أمة فوق الجميع ، بل شعوباً وقبائل أو لنقل شجرة من الأضداد .

جنون المعرفة

المعرفة والحب كلاهما يسعيان لكشف حجب ممنوعة أو عصية أو غير ممكنة في لحظة ما ، لفرط خطورتها أو لبعد منالها أو لاستحالة التفكير فيها ، أو لغرابتها أو لطرافتها أو للطافتها ، فـ«الحب يتغذى من المنع والحجب» كما يقول علي حرب .

إن المنع والحجب يعملان في الثقافة ، باسم العقل ، ضد المعرفة وممكناتها وضد الحب وإمكاناته ، والحب كما يقول ريلكه ، يريد لكي يثبت أنه حقيقي ، الإفلات من العقلاني ، يريد التنكر لكل قياس ، يريد الخروج من الممكن ، يريد أن يتحول إلى هذيانات نشطة للهوى . . بعبارة أخرى يريد أن يكون مجنوناً . . الحب لا يحتوي على نداء واستجابة . . الحب يلبي نفسه بنفسه . . إنه لا ينتظر سلطة تستدعيه وتناديه كي يستجيب لمقاييسها ويمتثل لأوامرها ، فهو يهتك بدون استئذان ، ويفتك دون إذن ، ويفتح دون قفل . والمعرفة التي لا تماثل جنون الحب هذا لا يمكنها أن تكون حياة أو فاتحة حياة .

حاسة الحب

«المعرفة هي شيء فكري ، شيء يفهم ما يدركه بواسطة الحواس ، شيء يكون رأياً إزاء الأشياء ، ويرى ما يزيد على ما تنقله الحواس ، ويتفكر في ما يراه ، بينما

يراه ، ويضخمه بفكرة ما» نيومان

والحب معرفة بالحواس ، ومن خلال الحواس ومما بعد الحواس ، وتنفصل المعرفة عن الحب لحظة تجاهل فعل الحواس ، لحظة احتقار الحواس ، لحظة التعالي على تشكيل الحواس للمعرفة والحب ، لحظة الزعم باختصاص الحب وحده دون المعرفة بالحواس ، ويكونان شيئاً واحداً لحظة الجمع بين حالات الحواس المتضادة : الكثافة واللطافة ، والستر والكشف ، والتجريد والتجسيد .

ولا أدل على تشكيل الحواس للحب والمعرفة ، من استعارة المعرفة مجازات الحب والجسد لتجمع وتصل وتعبر أضدادها ، واستعارة الحب مجازات المعرفة ليصل ويجمع ويعبر أضداده . فالفلسفة تعرف بمجازات الحب ، فهي : حُبٌ وعشق وصداقة : Phi-lo ، الحكمةَ : Sophie إن الأصل الإغريقي للكلمة يدل على ذلك . هذا النزوع العشقي الذي تنطوي عليه الفلسفة يدفعنا للتفكير في المعشوق أو في الصديق والحبيب الذي هو الحكمة . ومن هنا يتساءل جيل دولوز : ما معنى الصديق حين يصبح شخصية مفهومية أو شرطاً لممارسة الفكر؟ ألا يعني ذلك أن الصديق سوف يُدْرَجُ حتى في الفكر؟ وهذا يعني أنك لا يمكن أن تتفلسف وتكون عارفاً وحكيماً إلا حين تكون مُحِباً ، وعاشقاً وصديقاً ، وبهذا الشرط يمكنك أن تبدع مفاهيمك المشخصة بالحب والعشق والألفة (الصداقة) ، لذلك كان جيل دولوز يُعرّف الفلسفة بأنها عشق المفاهيم .

المعرفة المحبة معرفة مجازية ، لكن ليس بمعنى أنها ليست حقيقية ، بل بمعنى أنها مُتقوِّمة بالمجاز ، والمجاز هو أعظم أداة اتصال وعبور وجمع بين المتضادات ، فهو يجمع أعناق المتنافرات ، كما يقول الجرجاني ، والحب يجد ذاته في هذه الأعناق المجتمعة .

شجرة الحب

«واعلم أن الإنسان شجرة من الشجرات أنبتها الله شجرة لا نجماً لأنه قائم على ساق ، وجعله شجرة من التشاجر الذي فيه ، لكونه مخلوقاً من الأضداد ، والأضداد تطلب التخاصم والتشاجر والمنازعة»[١] .

---

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٣ ، ص١٣٦ .

يحيا الإنسان بالتشاجر فيه ، بل إننا يمكن أن نعرف النطق الذي يميِّز الإنسان عن الحيوان بأنه تشاجر من الأضداد ، يحيا الإنسان حيث الأضداد تنبت فيه حباً ومعرفة أو معرفة مُحِبة ، فليس أكثر تضاداً من الحب ، وليس أكثر تضاداً من المعرفة . والمعرفة التي لا أضداد فيها لا يُعوّل عليها ، والحب الذي لا أضداد فيه لا يُعوّل عليه ، فالحب يتشجر بالأضداد . والمعرفة تتشجر بالأضداد ، ولأن الإنسان يتقوَّم بالتشجر الذي هو النطق ، فإنه لا يحاتق كمال قوامه إلا حين يكون شجرة ، وكان ابن عربي يقول «رأيت الكون كلَّه شجرة» أي رأيت الكون حباً ومعرفة تفيضان توالداً بالأضداد .

كأس الحب

«ما كأس الحب؟ الجواب : القلب من المحب لا عقله ولا حسه فإن القلب يتقلب من حال إلى حال كما أن الله الذي هو المحبوب كل يوم هو في شان فيتنوع المحب في تعلق حبه بتنوع المحبوب في أفعاله كالكأس الزجاجي الأبيض الصافي يتنوع بحسب تنوع المائع الحال فيه فلون المحب لون محبوبه وليس هذا إلا للقلب فإنَّ العقل من عالم التقييد»[(١)] .

يجسد ابن عربي تأثير الحب في الكائنات بسريان الماء في الصوفة بل سريان اللون في المتلون ، هكذا يكون المحبوب تارة صوفة تمتلئ وتنفخ فيها الحياة بسريان ماء المُحِب فيها ، وبقدر ما يتعدَّد الماء تتنوع حياتها ، وتارة كأس زجاجي أبيض ، يلونه المُحِب ، فينقلب باونه ، ويتعدَّد . الماء نفس الصوفة الذي يمدها بالحياة ، واللون نفس الكأس الذي يُقلِّبه فتتعدد حياته بتعدُّد لونه .

يُعد ابن عربي الموجودات كلمات الله التي وجدت عن نَفَسه ، كما توجد الحروف والكلمات عن النَفس الإنساني ، وما يشكل كأس الحب هو هذا النَفَس . والنفس «السعة والفسحة في الأمر والجرعة والري والطويل من الكلام والفرحة والنصرة» .

الكلمات التي لا نفس فيها ، أي لا اتساع فيها ولا فسحة ولا ريَّ ولا فرحة ، لا يمكنها أن تلون كأس معرفتنا ولا كأس حبنا . بالكلمات نعرف ونحب ، وبقدر ما يتلون

---

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج٢ ، ص١١١ .

كأس كلماتنا تتلون معرفتنا ويتلون حبنا ، من هنا فالمعرفة التي بلا لون ولا نَفَسٍ ، معرفة بلا حب .

ما يحمل نَفَسَنا ويلونه نحبه ، ونأنس إليه ، ونألفه ، ونأتلفه ، والحب والمعرفة يصدران عن نَفَسٍ ، والنفس اتساع ، فبالحب والمعرفة نتسع ، وبهذا الاتساع نتصل فنأتلف . كأس حبِّ ابن عربي ، معرفة متسعة وحب متلون .

يبقى الحب قولاً متعدداً ولفرط تعدده يُعدد ما يضاف له ، فيجعل القول فيه أقوالاً «قال بعضهم : الحب يصح ومنهم من قال ما ثَمَّ إلا الحب ، ومنهم من قال : الحب نعت لا صفة ، ومنهم من قال : الحب سر إلهي يُعطى في كل ذات على حسب ما يليق بها ، ومنهم من قال : كيف يُنكر الحب وما في الوجود إلا هو ، ولولا الحبُ ما ظهر ، فمن الحب ما ظهر ، وبالحب ظهر ، والحب سار فيه ، والحبُ ينقله ، ومنهم من قال : لا يصح نكران الحب ، فبالحب حرَّك المحرك ، وبالحب تحرك المتحرِّك ، وسكن الساكن ، وبالحب تكلم المتكلم ، وصمت الصامت ، ومنهم من قال : الحب سلطان يتبعه كل شيء»[1] .

---

(١) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، ج٢ ، ص١١١ .

قائمة المصادر والمراجع

١ . إبراهيم (عبد الله) ، **المركزية الغربية** ، ط١ ، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧ .

٢ . ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ؛ تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة ، ط٢ ، بيروت: دار الجيل ، ١٩٩٦ .

٣ . ابن حزم ، **الإحكام في أصول الأحكام** ؛ تحقيق محمود حامد عثمان ، ط١ ، القاهرة: دار الحديث ، ١٩٩٨ .

٤ . ابن حزم ، رسائل ابن حزم: **رسالة التقريب** ؛ تحقيق إحسان عباس ، ط٢ .

٥ . ابن عربي (محي الدين بن علي) ، **كتاب المعرفة** ، ط١ ، بيروت: دار المتنبي .

٦ . ابن عربي (محي الدين بن علي) ، **الفتوحات المكية** ، ط١ ، بيروت: دار إحياء التراث العربي .

٧ . ابن عربي (محي الدين بن علي) ، **فصوص الحِكَم** ، ط١ ، بيروت: دارالكتاب العربي .

٨ . أبو العدوس (يوسف مسلم) ، **النظرية الاستبدالية للاستعارة** ، حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، ع١١ ، ١٩٨٩ / ١٩٩٠ .

٩ . أدونيس (علي سعيد) ، **الصوفية والسوريالية** ، ط٢ ، بيروت: دار الساقي ، ١٩٩٥ .

١٠ . أركون (محمد) ، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ط٢ ، بيروت: دار الساقي ، ١٩٩٦ .

١١ . أركون (محمد) ، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، ط١ ، بيروت: دار الساقي ، ١٩٩٩ .

١٢ . أفلاطون ، **محاورات أفلاطون: في الفضيلة** ، محاورة مينون ؛ ترجمة عزت قرني ، ط٢ ، دار قباء ، ٢٠٠١ .

١٣ . ألدرو (هاري) وهيذر (بيريل) ، **البرمجة اللغوية العصبية** ؛ ترجمة مكتبة جرير ، ط٣ ، مكتبة جرير ، ٢٠٠٣ .

١٤ . إيكو أمبرتو ، **التأويل بين السميائيات والتفكيكية** ؛ ترجمة سعيد بنكراد ،

ط١ ، المركز الثقافي ، ٢٠٠٠م

١٥ . ثاولس (روبرت هـ) ، **التفكير المستقيم والتفكير الأعوج** ؛ ترجمة حسن سعيد الكرمي ، ط١ ، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٧٩ .

١٦ . جارودي (روجيه) ، **الإسلام** ؛ ترجمة وجيه سعد ، ط٢ ، بيروت: دارعطية ،١٩٩٧ .

١٧ . جادمر (هانز جيورج) ، **تجلي الجميل** ؛ ترجمة سعيد توفيق ، مصر: المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٧ .

١٨ . الجرجاني (عبدالقاهر) ، **أسرار البلاغة** ؛ **تحقيق محمود محمد شاكر** ، ط١ ، جدة: دار المدني ، ١٩٩١ .

١٩ . الحداد (محمد) ، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي** ، ط١ ، بيروت: دار الطليعة ، ٢٠٠٢ .

٢٠ . الحراصي (عبد الله) ، **دراسات في الاستعارة المفهومية** ، ط١ ، عمان: مجلة نزوى ، ٢٠٠٢ .

٢١ . دغيم (سميح) ، **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي** ، ط١ ، مكتبة لبنان ناشرون ، ١٩٩٨ .

٢٢ . دريدا (جاك) ، **الكتابة والاختلاف** ؛ ترجمة كاظم جهاد ، ط١ ، الدار البيضاء: دار توبقال ، ١٩٨٨ .

٢٣ . الذوادي (محمود) ، «أضواء على العوامل الذاتية والموضوعية في ولادة الفكر العمراني عند ابن خلدون» ، **شئون اجتماعية (الإمارات)** ، ع٦٥ ، ربيع٢٠٠٠ .

٢٤ . رجب (محمود) ، **فلسفة المرآة** ، ط١ ، القاهرة: دار المعارف ، ١٩٩٤,

٢٥ . روبنز (أنتوني) ، **أيقظ قواك الخفية** ؛ ترجمة حصة إبراهيم المنيف ، ط٧ ، مكتبة جرير ، ٢٠٠٣ .

٢٦ . سليم (الإله) ، **بنية المشابهة في اللغة العربية** ، ط١ ، المغرب: دار توبقال ، ٢٠٠١ .

٢٧ . صولة (عبد الله) ، **الحجاج في القرآن** ، ط١ ، تونس: جامعة منوبة ، ٢٠٠١ .

٢٨ . طرابيشي (جورج) ، **إشكاليات الفكر العربي** ، ط١ ، بيروت: دار الساقي ، ١٩٩٨ .

٢٩ . عباس (راوية عبد المنعم) ، **الموقف الفلسفي عند آلان وصلته بفن الحياة** . ط؟ ، بيروت: دار النهضة العربية ، ١٩٩٦ .
٣٠ . عبد الرحمن (طه) ، **فقه اللغة** : الفلسفة والترجمة(١) ، ط١ ، بيروت: المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٩ .
٣١ . عبد الرحمن (طه) ، **فقه اللغة** : القول الفلسفي ، ط١ ، بيروت: المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٩ .
٣٢ . العلوي (يحي بن حمزة) ، **الطراز** ؛ تحقيق محمد شاهين ، ط١ ، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٩٩٥ .
٣٣ . العمري (محمد) ، **البلاغة العربية** : أصولها وامتداداتها . ، ط١ ، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق ، ١٩٩٩ .
٣٤ . الغذامي (عبدالله) ، **الإنسان بوصفه لغة** : سؤال المشكل الحضاري ، دراسات (الامارات) ، ع ٤-٥ ، ١٩٩٢ .
٣٥ . الغذامي (عبدالله) ، **النقد الثقافي** ، ط١ ، بيروت : المركز الثقافي العربي ، ٢٠٠٠ .
٣٦ . القزويني (محمد إبراهيم الموحِّد) ، **الحجاب سعادة لا شقاء** ، ط٤ ، بيروت: مؤسسة الوفاء ، ١٩٨٥ .
٣٧ . كولماس (فلوريان) ، **اللغة والاقتصاد** ، ترجمة أحمد عوض ، ط١ ، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة ؛ ٢٦٣ .)
٣٨ . كون (توماس) ، **بنية الثورات العلمية** ؛ ترجمة شوقي جلال ، ط١ ، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون ، ١٩٩٢ ، عالم المعرفة .
٣٩ . لايكوف (جورج) وجونسن (مارك) ، **الاستعارات التي نحيا بها** ؛ ترجمة عبد المجيد جحفة ، ط١ ، دار توبقال للنشر ، ١٩٩٦ .
٤٠ . ماراندا (بيير) ، **جدل الاستعارة** ، مقالة أنثروبولوجية في الهرمنوطيقا ؛ ترجمة علي حاكم صالح ، نوافذ ، العدد٢٦ ، ديسمبر٢٠٠٣ .
٤١ . مجموعة من المؤلفين ، **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم** ، ط١ ، تونس: جامعة منوبة ، ١٩٩٩ .
٤٢ . المسيري (عبد الوهاب) ، **إشكالية التحيز** : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ، ط١ ،

أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٥ .
٤٣ . المسيري (عبد الوهاب) ، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** ، ط١ ، مصر: دار الشروق ، ١٩٩٩٨ .
٤٤ . المسيري (عبد الوهاب) ، **اللغة والمجاز** : بين التوحيد ووحدة الوجود ، ط١ ، مصر: دار الشروق ، ٢٠٠٢ .
٤٥ . مفتاح (محمد) ، **تحليل الخطاب الشعري** ، ط٢ ، بيروت: المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٦ .
٤٦ . مفتاح (محمد) ، **تحليل الخطاب الشعري** ، ط٣ ، بيروت: المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٢ .
٤٧ . ميلز (هاري) ، **فن الإقناع** ؛ ترجمة مكتبة جرير ، ط١ ، مكتبة جرير ، ٢٠٠٢ .
٤٨ . هيتون (جون) وجروفر (جودي) ، **فنتجشاتين** ؛ ترجمة إمام عبد الفتاح ، ط١ ، المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠١ .

المواقع الالكترونية

49. http://aslimnet.free.fr/ress/t_rochd/rochd.htm

50. http://akhawat.islamway.com/modules.php?name=News&file=article&sid=358

51. www.islamonline.net

52. http://www.jehat.com/ar/default.asp?action=article&id=2875

53. http://www.iss.stthomas.edu/studyguides/Arabic/genius.htm

54. http://seercom.com/bluto/skepticism/criticalth.html

55. http://www.nizkor.org/features/fallacies/poisoning-the-well.html

المحتويات

METAPHORS WE SEE BY

كتاب البحرين الثقافية



◆ الفرضيّة الأساسيّة ، الّتي ينطلق منها هذا الكتاب ، هي أنّ تفكيرنا في المجرّدات ليس مجرّدًا ، بل هو مجسّد من خلال التشبيهات والاستعارات والقصص والكنايات والنكات والأمثال (المجازات) . بهذه المجازات نتخيّل ونتوقّع ونستنتج ونقرّر ونفهم ونفسّر ونقنع ونقتنع ونحاجج .

التفكير المجازيّ تفكير نسبيّ ، إذ المجاز هو رؤية شيء من خلال شيء آخر ، أي إنّك لا يمكن أن ترى شيئًا إلاّ بنسبته إلى شيء آخر ، والشيء الآخر لا يمكنه أن يريك إلاّ جانبًا واحدًا ، فهو ليس مطلقًا بل محدودٌ . الإنسان كائن منسوب العلاقة أو نسبيّ العلاقة ، أي لا يكفّ عن تعدّد نسبته إلى الأشياء ، ينسب ذاته إلى المألوف ليفهم الغريب ، وإلى المعروف ليعرف المجهول ، وإلى الشاهد ليصل إلى الغائب ، وإلى المشهور ليعرف الشاذّ ، وإلى الظاهر ليعرف الباطن ، وإلى المكشوف ليعرف المستور ، ومن ثمّ فالإنسان يتوقّع ويفهم ويفسّر ويقرّر ويتخيّل ويستبصر ويستنتج ويتأمّل عبر المجازات ونسبها ، فالمجازات تمنحه القدرة على التصرّف والتوسّع والتخيّل ، ليشيد صورة مركّبة لا مبسّطة لما يحدث في واقعه .

إنّ تغيير مفاهيم الإنسان للحقيقة والوجود والذات والآخر والعالم والتجربة واللغة والعقل يتمّ عبر تغيّر مجازاته الّتي بها يتمثّل هذه المفاهيم ◆



